



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

POSGRADO EN CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

Memoria oral comunitaria en los tzeltales de Tenejapa, Chiapas

Maritza Lucía Gómez Muñoz

Tesina de Maestría en Ciencias Antropológicas

Director: Dr. Mario Humberto Ruz Sosa

Asesores: Dr. María Ana Portal Ariosa

Dr. Alfredo López Austin



México, D.F.

julio del 2000

Indice

Introducción	1
Del método y la etnografía	3
Hacia una <i>compreensión</i> antropológica del modo oral comunitario	4
Tipos de memoria oral	
Memoria <i>semántica</i>	8
<i>En awal se siembra</i> la memoria	10
<i>Yax' a'yanik</i> , memoria en la conversación	13
Memoria de la sangre y el corazón <i>ko'tan</i>	20
De la memoria que guarda el <i>ch'ulel</i> , espíritu	21
Sistemas orales de representación de la memoria comunitaria	23
<i>Kuts' kalal</i> , el lugar donde viven mis parientes	27
Relación conceptual de memoria e identidad	29
Procesos de la identidad comunitaria	32
Nosotros y <i>los otros</i>	34
La memoria comunitaria	37
La memoria de una historia muy reciente	40
Lugares de representación de la memoria	43
Ambitos cotidianos de la memoria comunitaria	48
Actos claves de la memoria	52
Lugares semánticos de la memoria	53
La noción de cultivo	55
Noción de respeto	57
La noción de una memoria antigua	57
La memoria colectiva	64
Saber indígena	64
Bibliografía	71

¹ La costumbre o "el costumbré" en los tzeltales comprende la tradición, los ritos, celebraciones, y la totalidad de las prácticas de sentido de su cultura.

² "El estudio de los municipios mesoamericanos" de John Sol Tax (1937). El define al municipio como unidad fundamental de Guatemala occidental. Desde entonces, el municipio ha sido la unidad primordial de estudio de los Altos de Chiapas. Para muchos etnógrafos, "los nativos se identifican ellos mismos con los municipios; el municipio desempeña funciones administrativas en un sistema de gobierno de origen español y la organización social y religiosa de las tribus (sic) es coextensiva con la de municipios" (Collier, 1950:22).

³ Su ubicación es a 16° 49' latitud norte y 92° 31' de longitud oeste.

INTRODUCCIÓN

En este capítulo trabajo la noción de memoria en los maya-tzeltales, a partir de la observación etnográfica de la experiencia oral comunitaria. En la vida local he ido desentrañando una diversidad de formas de *manifestación y representación comunitaria*, de redes simbólicas de una memoria que se *re-crea* en el espacio compartido en *jlumal*, mi pueblo.

Jlumal, mi pueblo

Los tzeltales de Tenejapa tienen en el espacio habitado, el lugar de representación de la memoria de sus antepasados, a través de las prácticas que ocupan su vida diaria, como la milpa o el cafetal. Esa forma de vida se integra a un *sistema de sentido* y relaciones de convivencia, de acuerdo a una economía de recursos necesarios a la *costumbre*.¹ El concepto comprende una visión del mundo en la que tiene cabida *lo sagrado y lo profano* y se expresa en las formas concretas de la vida diaria, según las estrategias de una memoria que se *re-crea* en una diversidad de *saberes indios*.

Es necesario precisar que la palabra "comunidad" no tiene equivalente lingüístico en tzeltal. Comunidad se dice en "castilla," *comunal*. La expresión *comunal* viene de la política de ordenamiento de los pueblos indios, que se inició en la Colonia. Para el concepto antropológico de comunidad los tzeltales tienen una expresión que hoy ha venido adquiriendo una enorme fuerza cultural y política, en la palabra *jlumal*, "mi pueblo." En *jlumal* se reconoce una identidad concreta.

Tenejapa, *Jobelton* en tzeltal, significa "zacate entre piedras." *Tenexapa* fue el nombre que le dieron los *nahuas* que llegaron con los conquistadores a Chiapas. El municipio² posee una superficie aproximada de 99 kilómetros cuadrados y se ubica en el corazón de los Altos de Chiapas, a 36 kilómetros de la ciudad de San Cristóbal de las Casas.³

El pueblo o *centro ceremonial* (Medina, 1991), está asentado en un valle reducido, rodeado de altas montañas y cañadas, a una altura de 2 020 msnm según Blom y La Farge (1927).

El clima de la cabecera municipal es menos frío que el de San Cristóbal de las Casas, y se caracteriza por ser lluvioso-húmedo. Al norte de la cabecera municipal está la zona cafetalera de clima templado cálido, de la que forma parte

¹ La costumbre o "el *costumbre*", en los tzeltales comprende la tradición, los ritos, celebraciones, y la totalidad de las prácticas de sentido de su cultura.

² "El estudio de los municipios mesoamericanos lo inicia Sol Tax (1937). El define al municipio como unidad fundamental de Guatemala occidental. Desde entonces, el municipio ha sido la unidad primordial de estudio de los Altos de Chiapas. Para muchos etnógrafos, "los nativos se identifican ellos mismos con los municipios; el municipio desempeña funciones administrativas en un sistema de gobierno de origen español y la organización social y religiosa *de las tribus* (sic) es coextensiva con la de municipios" (Collier, 1990:22).

³ Su ubicación es a 16° 49' latitud norte y 92° 31' de longitud oeste.

el paraje de *Tzajalch'en*,⁴ en donde realicé la mayor parte del trabajo de campo. El relieve del municipio es muy accidentado, con alturas de 900 a 2 000 msnm Y cuenta con una población total de 33 217 habitantes (INEGI 2000)⁵ distribuida en 41 parajes (INEGI, 1990).

La comunidad *tzeltal* es el espacio no sólo de vida que reconoce e identifica según lazos de parentesco a la persona comunitaria, de acuerdo a la costumbre y la lengua. La noción *tzeltal* de comunidad va más allá de la interpretación como espacio de organización social. Para los pueblos de Chiapas, es *el lugar de representación de la memoria*, el espacio visible de "nuestro pueblo". Esta referencia al lugar de origen en *jts' umbaltik, nuestra forma de vivir*, se ve en las experiencias de *exilio* de pueblos hermanos de los tenejapanecos, los chamulas expulsados, por ejemplo. *Afuera* de su espacio sagrado, de cultivo y redes, su imaginario *re-crea* el espacio original, como noción de sentido y *orden*. No sólo de un orden de las cosas; refiere a un sentido cósmico de orden de la vida y de los seres vivientes. Instalados en los márgenes de la *Ciudad Real* (San Cristóbal de las Casas) los expulsados *re-crean*⁶ *nociones, percepciones*, en formas culturales propias de su identidad "chamula."

Abordo la *memoria* preguntándome por el significado de esa experiencia oral y busco, a través de las etapas de campo, identificar las formas de resguardo de ese acervo en los procesos locales. Durante la convivencia comunitaria en *Tzajalch'en* identifiqué *actos de la memoria en que se acuñan saberes* a través de diversas formas de representación ritual. En circunstancias cotidianas, aparentemente triviales, en prácticas y labores, como la serie de rutinas que realiza la mujer todas las mañanas de su vida en torno al fogón, o en las tareas de cultivo para la siembra y la cosecha, donde el rezo de los ancianos es la apertura a la serie de actos de la milpa, que se suceden posteriormente. La comunidad reconoce en la *sabiduría*, el *corpus de la cultura* a los que atribuye saberes sagrados, es decir, memoria. Los *tzeltales* practican diferentes formas de saber. *El saber de todos* que tiene que ver con las prácticas de la vida local y el saber sagrado como atributo ético de respeto o memoria de los rezos. El saber está en los dones necesarios para curar o pulsar y en la memoria ritual. Estas prácticas son patrimonio de algunos *principales*. Parte de ese acervo se enseña a través de la palabra o en los sistemas rituales de representación, en la narrativa oral, a través de historias ejemplares, cuentos; mitos o rezos.

⁴ *Tzajalch'en* significa en *tzeltal* cueva roja. El paraje como casi todos los pueblos de los Altos, toma el nombre del lugar sagrado, la cueva.

⁵ Según el Censo Preliminar para el 2000, del XII Censo General de Población y Vivienda, INEGI.

⁶ Observo en la experiencia comunitaria, diversas prácticas de *re-creación* de la memoria que se manifiesta en actos y sistemas orales de representación. La *re-creación* implica un ejercicio de memoria donde el mito y las enseñanzas que la narrativa oral atribuye a los primeros madrepadres, se manifiesta en el presente, cargado de sentido y es "actualizado" en los procesos locales.

Del método y la etnografía

Para hacer etnografía me integré a la convivencia familiar de los Girón Luna. El núcleo familiar reconocía entonces⁷ como autoridad del linaje, al *tatik*⁸ Antonio Girón Luna, un anciano de aproximadamente 80 años, *Principal* en el esquema de valores comunitarios, fue mi más importante guía e informante.

Para el registro de saberes culturales trabajé también con los niños a través de una serie de dinámicas en la escuela. Con la mirada y el oído puestos en ese mundo oral, he ido *tras las cosas mismas*, en un afán antropológico *interpretativo* del sentido, rastreo ese *con-texto oral*. La observación reflexiva de esas formas orales facilita la interpretación hermenéutica⁹ de sus prácticas y *las trayectorias de los saberes comunitarios*.

Durante la observación y registro fui identificando formas de representación de una memoria que se reconoce comunitaria. Me baso en el registro de pláticas, relatos y cuentos sobre *la versión comunitaria del pasado*. Reuní material etnográfico de una narrativa heterogénea de sueños, mitos y versiones *re-creadas* a través del paso de historias de boca en boca, de memoria en memoria, que se recoge en la vida cotidiana local. Otra parte importante del material de campo, son las diversas modalidades de transmisión expresadas en las formas sociales de convivencia, en las actitudes y los contenidos significativos provenientes de la comunicación comunitaria que reconocen cultural e históricamente al modo o costumbre de la memoria de *enseñanzas de nuestros antepasados*.

En la convivencia descubrí que el mundo indígena *resguarda memoria* no sólo en el habla y su narrativa; existe una amplia gama de *recursos orales propios del mundo comunitario*, que se manifiestan en actos y costumbre; en el cuerpo y los

⁷ La memoria reciente registra una serie sucesiva de acontecimientos violentos en Chiapas transformados en conflictos políticos por la intolerancia priísta. En la zona de estudio, los que se reconocen del PRI, están armados, amenazan a los de oposición y los mantienen en zozobra. Comenzaron a funcionar como grupos de choque con los comités de educación, "jóvenes que no saben" (según los ancianos) y se fueron a la cabecera municipal para expresarle su disgusto al presidente (también priísta) por su incompetencia. Lo golpearon, lo dejaron muy herido y volvieron rabiosos a arengar a la gente del paraje. Llamaron a los del PRD a unirse a ellos. Estos les respondieron que esa no es la forma, que no están de acuerdo con la violencia. Y en represalia les cortaron el agua hasta el día de hoy. Los priístas de Tenejapa ya se habían dividido desde hace uno o dos años antes y después de la "golpiza," los grupos antagónicos se hicieron irreconciliables. Los jóvenes Luna y sus seguidores toman de una memoria de pleitos pasados, argumentos para suponer como sus enemigos, a los Girón y las familias que viven en la zona de Los Mangos, lugar de los *Gironetik*. Un conflicto absurdo, mantiene un nuevo ambiente de hostilidad y enemistad entre familias.

⁸ *Tatik*, en tzeltal, es la palabra que nombra a los ancianos. Y como la mayor parte de los viejos han acumulado memoria a través de la vida, *tatik*, es sinónimo de hombre sabio.

⁹ Hago de la interpretación el método de comprensión antropológica de la realidad, partiendo de la idea hermenéutica de que "todo conocimiento propiamente humano, es decir, comprensivo de algo, coimplica una interpretación y toda interpretación específicamente humana implica un reconocimiento de la realidad en cuestión." Donde, la "circularidad dialógica entre entendimiento comprensivo e interpretación, define a su vez la circularidad dialéctica de nuestro modo de captar lo real" (Gadamer en Ortiz-Osés, 1986:49).

gestos, en el tono de voz. En los atributos sagrados, en el entorno y el espacio habitado; *ámbitos significativos* de la memoria que sostiene a la *identidad india*. Las etapas de registro se basan en sesiones de grabación, observación e interpretación en los espacios de conversación y convivencia. En ocasiones hice etnografía a través de dinámicas con los niños y algunos adultos, ellos revelaron una mayor habilidad expresiva, a través del dibujo. Recurrí también a la fotografía que me permitió captar revelaciones fugaces de la vida oral. Recorto pasajes cotidianos que son, a la mirada posterior, *memoria en secuencia de imágenes*, fotografiadas o dibujadas por ellos-as mismos-as. De esa forma el mundo oral deja ver su percepción y los *vericuetos* de una memoria colectiva que se revela incluso en los sueños. Los dibujos de los niños describen una enorme gama de conocimientos y nociones de una identidad que se exhibe a través de mapas de la memoria de la infancia, aportando referencias a su percepción. Construyo finalmente la noción de *memoria* oral comunitaria, a partir de la interpretación de los actos cotidianos que expresan un *saber ser*, rememorado en el acto y en la conversación. Aunque de manera mucho más persistente, en las formas cotidianas de uso, en los saberes y representación.

Hacia una *comprensión* antropológica del modo oral comunitario

Esta manera de ir "rastreado" *el modo oral* en las redes cotidianas de convivencia, me hace pensar en nuevas formas de *comprensión antropológica* de la realidad. La explicación interpretativa centra su atención en el sentido y significado que las acciones y los relatos tienen en la representación de su costumbre. A través del capítulo irá surgiendo *memoria en actos de sentido* y pláticas, de un pueblo que hace memoria, en la representación de un saber compartido, que tiene raíces antiguas, y se actualiza en los procesos de validación de experiencias de respeto a todo lo creado. *Lo creado* según los mitos de los tzeltales se origina en el *acto de la palabra* de sus divinidades, que conserva la memoria oral, donde los tres *Grandes Maestros de Ceremonia* son *Madres y Padres de la Palabra*, los creadores (*Popol Vuh*).

Este es el comienzo de la antigua palabra, aquí en este lugar llamado quiché. Aquí inscribiremos, implantaremos la Antigua Palabra, la fuerza y origen de todo lo hecho (*Popol Vuh, 1993*).

Los quichés contemporáneos a los conquistadores españoles, reconocen en los relatos del *Popol Vuh* las claves de una memoria que comparten con los otros pueblos mayas de Los Altos de Guatemala y de Chiapas. La *Antigua Palabra* es metáfora que connota una memoria de contextos y narrativas orales, donde la habilidad de la palabra, lleva a la luz, los hechos pasados :

Y aquí emprenderemos la manifestación, la revelación y la narración de cómo las cosas fueron puestas en la sombra y llevadas a la luz (*Popol Vuh, 1993*).

La antigua palabra es una memoria de nociones y normas que son *garantes* de la cohesión del grupo, en torno a un ideología determinada, aquella que se constituye en la palabra actual impregnada de pasado, tradición y de

determinados contenidos también de la modernidad, en la transmisión de una historia propia:

"unique, capable d' établir une identité spécifique opposée a ce qui est externe, et une cohérence unificatrice interne" (Petrich, 1980).

Y en el modo de transmisión de los saberes y su narrativa, en su contexto, se identifican signos o datos de comunicación de la tradición y sus reglas que se heredan a las generaciones futuras. El contexto oral de Los Altos, se reconoce en metáforas mayas universales, como en *el amanecer de la vida*, idea que instaura la palabra antigua, en el acto que se revela en historias que aun circulan o en símbolos clave, códigos de una trama de origen común. La vida comunitaria acontece en espacios de *oralidad* donde la memoria de todos acuña y reconstruye saberes que se revelan en *actos de memoria* "episódicos" que suceden en espacios locales, *aconteciéndose* en tiempos cotidianos cortos (Braudel, 1989) y en lugares de una memoria que se manifiesta *comunitaria*.

Identifico los *espacios de registro y saberes* que adquieren *sentido* en la experiencia local y se revelan al mundo común como una trama o *corpus de la memoria* de aprendizajes para la vida, donde *cada momento del tiempo toma a los demás como testigos*:

"Cada presente hunde definitivamente un punto del tiempo que solicita el reconocimiento de los demás, el objeto <de memoria> se ve desde todos los tiempos igual a como se ve desde todas partes y por el mismo medio, la estructura de horizonte. El presente guarda aun en sus manos el pasado inmediato, sin plantearlo en cuanto objeto, y tal como éste guarda de la misma manera el pasado inmediato que le precediera, el tiempo transcurrido es enteramente recogido y captado en el presente (Merleau Ponty, 1995:89).

El tejido de la trama oral se preserva mediante una complejidad de procesos orales y versiones, en hechos y percepciones. La trama se revela en prácticas que son rememoraciones en actos y representaciones. Esto acontece en los tiempos de convivencia que son verdaderas prácticas de resguardo y sentido. Sucede en acontecimientos y trayectorias locales, en formas culturales de resistencia. En las culturas orales los actos de representación reconstruyen diversos contenidos de la memoria *pasada*. Contenidos de esa memoria retornan en los actos de atributo de la identidad, mediante rutinas, prácticas y gestos. La comunidad rememora en escenas, y a través del rito, todos sus conocimientos. La memoria que circula en actos de saber trabajar, cultivar, observar, supone :

"...la existencia de una percepción selectiva, una aprehensión de la realidad, condicionada por un orden social que valora, clasifica, relaciona, invierte, y en una palabra, capta el mundo en forma específica" (López Austin, 1985).

Se trata al fin de cuentas de un ejercicio dialéctico de memoria en prácticas de saber, en actos donde se integran el cuerpo de nociones sagradas, mitos, historias de los antepasados. Los saberes *acontecen* en el marco de la vida diaria, guiada por un sentido común y el recurso a las tecnologías indias de trabajo. Y a las experiencias, siempre mediadas por la intervención de la naturaleza. Esa totalidad

cultural se reconoce en el concepto oral de *costumbre de nuestro pueblo* que remite a un sentido cultural y un *ethos*¹⁰. El mundo local revela a la mirada antropológica, una memoria, cuya complejidad y hermetismo, la hace inaccesible a la mirada profana. Los saberes se acuñan mediante una diversidad de estrategias de ordenamiento simbólico y cotidiano con que se *teje y desteje* identidad, adecuándola a un tiempo y un espacio determinados. La trama sufre adaptaciones en una memoria *hilada* con "historias de antes" y experiencias fugaces de la modernidad. El pueblo de Tenejapa recurre a la ironía y la risa permisible sólo a través del carnaval, en febrero, para "espantar a los demonios" que asolan la vida y la cosecha. Parte del drama se improvisa. Al rito festivo se incorporan personajes antagónicos a través del baile, aparece en escena lo obsceno o lo grotesco. Tras la máscara, bailan Salinas de Gortari y Marcos, frente a la iglesia. De esa forma se busca dejar caer el peso de la tensión política. Los personajes van seguidos de las irreverentes *Maruchas*, personajes también ocultos que inician la fiesta del carnaval de Tenejapa. Son hombres disfrazados de mujeres que visten los trajes tradicionales de las mujeres. El juego hace posible la liviandad de la ironía siguiendo el guión de una memoria de la costumbre, que se re-crea entre el recuerdo y el olvido, cada vez, con más referencia a los sucesos políticos que mantienen en un hilo, a la memoria india.

La memoria comunitaria se vale de estrategias de sobrevivencia que hacen posible la pervivencia de la identidad de *nosotros*. Así por ejemplo, la resignificación como proceso oral, sucede en una constante de reinscripciones en gestos, signos, códigos de adaptación a las trayectorias de vida oral y reorganizaciones cotidianas. Se trata de nuevas interpretaciones de los hechos que van conformando la historia comunitaria. Esta permanente reelaboración de la historia, es de primordial importancia cuando se trata de un recuerdo histórico que surge de manera no escrita, sino a través de la tradición oral, ya que hace que los significados no siempre sean los originalmente planteados cuando acontecen los hechos. Según Freud, la condición de *posterioridad* en que nos encontramos los seres humanos en *el recuerdo* de un hecho acontecido, produce un efecto continuo de resignificaciones para un mismo hecho. El efecto de resignificación se da al recordar sucesos en función de experiencias posteriores al hecho, en algunos casos, sucede de manera consciente y en otros, inconscientemente.

¹⁰ "El *ethos* de un pueblo es el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y estético; la disposición de su ánimo, se trata de la actitud subyacente que un pueblo tiene ante sí mismo y ante el mundo que la vida refleja" (Geertz, 1991:118).

Tipos de memoria oral

La memoria comunitaria se elabora según sistemas simbólicos que se representan a través de esquemas perceptuales, redes, señales y tecnologías orales que funcionan como sistemas operativos. Dentro de esos sistemas orales, reconozco los perceptivos, motores, éticos, emocionales, que surgen en espacios semánticos, tiempos episódicos y formas procedimentales, según las categorías de la memoria de Tulving (1985).

A través de las experiencias perceptivas ¹¹ se aprehende el entorno, con *todos los sentidos*. Desde la infancia los tzeltales se enseñan a observar en silencio, a escuchar con toda la plenitud de mi corazón: *ya ka'ytá junach ko'tan*. Cada paso entre cañadas es un aprendizaje de la vida del monte. Del comportamiento animal o de iniciación a las taxonomías indias de clasificación de plantas, yerbas o pájaros. Se puede decir que a través de una diversidad de formas locales, se reconoce una tipología oral de situaciones y experiencias que propician el desarrollo de habilidades y destrezas de una memoria de prácticas comunitarias procedimentales y episódicas. Parte significativa de los sucesos orales ocurren y concurren a través de acontecimientos episódicos, verbalizados o actuados en que se reconoce la memoria colectiva. Las formas orales de comunicación transmiten relatos, cuentos y conversaciones, acontecimientos que se remiten a una historia pasada y circulan en pláticas o vivencias comunitarias. El lugar primordial de la memoria comunitaria es *Lum k'inal* el mundo que me rodea y da sentido a la memoria de todos. Según nuestra costumbre lo habitamos, se construye y simboliza en *el lugar de nuestra memoria*.

Tomo el concepto de *memoria procedimental* de Tulving (1985) para hilar un sistema teórico que de soporte a la memoria de las habilidades y destrezas perceptivas motoras y cognitivas adquiridas durante la trayectoria de vida. Según he observado, el recurso a la memoria oral, sucede en prácticas locales de convivencia con el entorno, con la naturaleza y el monte que, según las formas tzeltales de percepción, se representa como un *laboratorio extenso* de información y experiencias que estimulan toda forma de memoria.

¹¹ "la percepción del medio es la integración de la información de la visión, del olfato, del sonido, del tacto, la cenestesis, el movimiento del aire, la temperatura y todas las estimulaciones fruto de su combinación" (Pol I Urrútia, 1981:57-58).



Memoria semántica

La interpretación de lo semántico de la memoria, enriquece la interpretación del sentido antropológico Tulving (1984) y sus significaciones culturales.

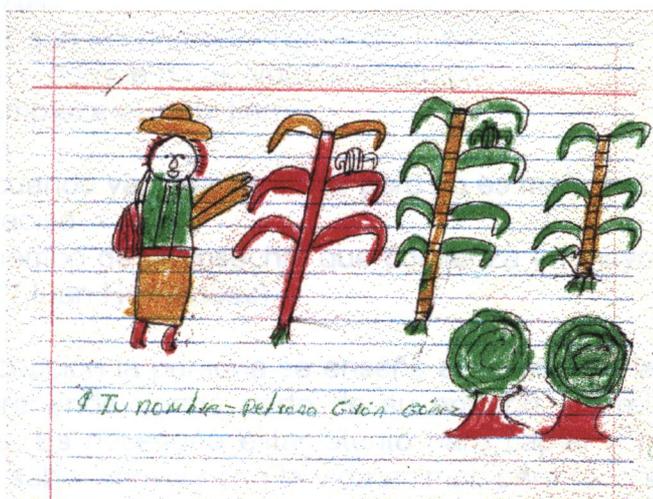
“En los pueblos de cultura oral, se puede identificar etnográficamente un universo semántico que se constituye tanto de las prácticas cotidianas en torno al cultivo y la vida local, como de los símbolos provenientes de las narraciones míticas originales, que connotan idea y pensamiento de la persona” (Petrich, 1986:19).

Los lugares de esa trama son connotados a través de redes de significación que funcionan cual sistema de códigos y claves hecho norma. Sus referentes y su orden simbólico acontecen o son instaurados por consenso y legitimación en los espacios reconocidos por la memoria comunitaria. Para el mundo de los Altos de Chiapas, la milpa por ejemplo, resulta un espacio primordial de lo semántico, connotado por el sentido y el *ethos* de un pueblo que le reconoce un valor sagrado según la historia mítica,

“...y esta es su abuela, llorando y gritando ante los elotes que dejaron sembrados. Las plantas de maíz brotaron y luego se secaron. /.../ su abuela quemó algo, quemó copal, ante los elotes, en su memoria...” (Popol Vuh, 1993).

La milpa es memoria de origen, se cultiva, “desde los tiempos de nuestros primeros *madres-padres*”. La memoria que se re-crea a través del cultivo da sentido y valor sagrado al acto. *Hacer la milpa* es un ejercicio de memoria e identidad, y en la tarea primordial, se les va la vida. Cuenta un joven maestro cómo su anciano padre le aconseja: “No

En el olvides enseñar a tus hijos a trabajar la milpa. Aunque tengas estudios, ese es nuestro valor. Así se enseñarán a ser gente de bien y a no perder su costumbre". En el saber comunitario, la tierra está preñada de memoria y espera la intervención del milpero. La milpa y el monte, el río, conforman el ámbito natural de la memoria oral. Son lugares cargados de significación y representación. El espacio adquiere poder de la memoria y de las prácticas. No hay acto o aprendizaje comunitario que no traiga atrás una memoria que además tiene como tarea "histórica" atribuir sentido (hilando profundo) a las experiencias y los actos de resignificación o actualización de la identidad. Las estrategias de aprendizaje de la experiencia oral, surgen por relación a una memoria de tramas de sentido que el colectivo se apropia y da valor de uso.



En ese marco, la milpa es labor constitutiva de la vida humana: "Sin maíz y frijol, se sabe que no hay de qué vivir" (Tatik Antonio Girón).

"Los mayores acostumbramos el calendario maya de nuestros antepasados para seguir cada tiempo de cultivo, cuenta Juan Hernández. En las tierras frías se siembra en el tiempo de MAC (que es entre enero y febrero) y en tierra caliente como Tzajalch'en, se siembra en OLALTI', que es entre febrero y marzo.

Antes de ir a la milpa a sembrar, seleccionamos la mejor semilla y también los colores. Por acá se da maíz del amarillo, *kanal ixim*, del rojo o morado que le llamamos *ikalixim*; del blanco, o *sakilixim* y otro moteado, *lowil ik*". (Juan Hernández).

En awal se siembra la memoria

Su ejercicio requiere de la herencia de saberes de los antiguos. Un buen milpero jamás olvidará cada uno de los procesos y acontecimientos de la milpa, ya que del saber sembrar depende una buena cosecha:

"Una vez que ya desmalezamos, se tantea la distancia y se van tirando grupitos de a 5 granos de maíz. Nunca se va una sola semilla porque se da el sentido de que quién puede vivir solito, sin mujer. Ni hay mujer sin hombre ni hombre sin mujer. Y tampoco pueden vivir dos solos, entonces vienen los hijos. Si se siembra una sola semilla va a estar muy triste. Por eso muchos sembramos 5 granitos.

A los 12 o 15 días se asoman los *lawatik*, "clavitos de maíz", la siguiente etapa es de chaxlatej, cuando se extienden las hojitas, luego sigue *yaxlok tzutujil*, todavía no hay jilotes, pero ya mero.

Después es *Pimil tzuto'*.

Luego viene *Pimil ji'* son los primeros hijitos del maíz.

Después, *Chan t'zuk*, porque no es jilote ni es elote.

Jemel es cuando empieza el maíz tierno.

Ajan, Todo es elote.

Yax kan palta' Es cuando ya pasa de elote, pero no es maíz maciso

Kumjel: Es maíz maciso.

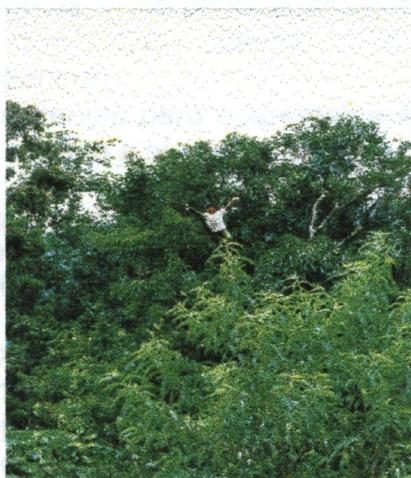
Y *K'ajo'*, es ya el tiempo de la cosecha, que comienza en mayo, *MUX* o luego en *POM*, noviembre "(Juan Hernández).

A través de la percepción la persona se enseña a entender a la naturaleza. En la medida que la aprehende, forma parte de su entorno. La relación requiere de todos sus sentidos. Es necesario estar atento para captar y reconocer sonidos, movimientos, para saber convivir con la vida animal, para reconocer su poder, así por ejemplo, se sabe que *xoch'* es un pájaro blanco que vuela de noche, emite un canto que dice *xoch'*. Dicen algunos que también es *lab*, espíritu fuerte de algunos *tzeltales*. En el día no se sabe a dónde se va, hay quienes creen que está guardado en un *an'hel*.

La percepción como ejercicio de conocimiento oral sucede en procesos cognitivos; para abordar el mundo de las experiencias es necesario en este primer nivel de observación *in situ*, partir de una comprensión lo más próxima posible a la realidad de las formas comunes de percepción.

"En la cueva de Tzajalch'en viven todos los animales. Un día antes de ir a cazar, me llevo un veladora y rezo en la cueva. En el rezo pido que salga el animal que quiero cazar. En tu sueño, el animal cruza frente a ti porque lo pediste, sale de su corral" (Juan Girón, herbolario).

Percepción y experiencia se complementan en el mundo indígena a través de recorridos todos los días observando, escuchando, sintiendo, según los procesos del conocimiento oral. Se trata de un proceso progresivo de percepción mediante la adquisición de poderes de reconocimiento del medio para comenzar a formar parte de él.



De esa forma los niños crecen elaborando una memoria de percepciones a través de una estrecha y natural convivencia con el entorno ambiental. Sus principales aprendizajes suceden experimentando intensamente en los juegos, con todos los sentidos puestos en el entorno. Ellos juegan atentos a todo tipo de estímulos visuales, auditivos. El niño-a va *enseñándose* a reconocer y distinguir los fenómenos y los ciclos de la vida en la naturaleza. A cada sonido o movimiento se le atribuye poder de *aviso*: los truenos avisan, la lluvia, los animales, las ranas o el canto de los pájaros. En los Altos de Chiapas se reconoce otra forma de percepción *numinosa* (Otto, 1996) como revelación de lo sagrado e inexplicable que se percibe en estados excepcionales de *comprehensión* de lo mágico y sobrenatural que poseen por ejemplo los cerros, o los *dueños* de los cerros. Y naturalmente los espíritus animales (doble esotérico de las personas de poder) que viven en el monte. La percepción del medio está influenciada por la experiencia anterior:

"por el pasado cultural, [por lo inexplicable, los miedos; el silencio y lo profundo que se prolonga como energía. También por las esperanzas y expectativas.] Por el marco ambiental consciente organizado, por el contexto informativo, por los propios estímulos, por los sistemas de valores, por la memoria informativa y un largo etcétera de elementos que actúan de filtro" (Pol I Urrútia, 1981).

La *memoria de los sentidos* enseña a conocer a la naturaleza observándola. Así se aprende a diferenciar y distinguir, *te binti ya kiltik*. A "oír con el cuerpo" *te binti ya kaitik*, es como se siente. Y en la convivencia y la plática lo que se acuña, se reconoce patrimonio colectivo. De esa forma la memoria acontece en tiempos *episódicos* locales. Parte importante de la memoria que se reconoce como historia de nuestro pueblo, surge del relato autobiográfico. La experiencia les permite vivirse protagonistas en los tiempos comunitarios. La memoria personal y de prácticas comunitarias, revela cómo *los elementos retóricos ideológicamente constituidos* (Billig, 1990, en Blanco, 1997:98), están implicados en el proceso de memorización colectiva de la costumbre y de *nosotros, los de mi pueblo*, en un perfecto engranaje que se va entretejiendo tramas de *rememoration* (Billig, 1992). En el proceso se va creando un fondo común, de recursos y de lugares conocidos,

comunes, habitados. De esa forma se recrean prácticas y representaciones de lugares cotidianos que responden a las características de la retórica de todos los tiempos: son socialmente compartidos (Blanco, 1997), [y comunitariamente reconocidos en *nuestra costumbre*].

Una de las formas más persistentes pero aparentemente imperceptibles a través de las cuales la gente se da sentido a sí misma, es

"...mostrándose ante sí, contándose historias /.../Mediante estas muestras, se hace posible la autodefinición, más el simple autorreconocimiento, pues su contenido puede afirmar no sólo lo que la gente piensa que es, sino, lo que /.../ podría aun ser" (Myerhoff, 1986:261; en: Orr, 1990:204).

En la narrativa, en las pláticas, son los elementos retóricos los que constituyen el *núcleo de la memorización colectiva* (Billig, 1990), mientras los sucesos son recreados y de manera conjunta a través de la conversación y del discurso, y de un discurso transido de ideología (Blanco, 1997). En diversos contenidos de las formas orales de *rememoration*, es posible reconocer los afluentes semánticos de la memoria en lo retórico, lo ideológico y lo colectivo de los textos y sus formas de representación en el contexto, a través de las *ideaciones* del imaginario y en la tradición que se recrea en la cultura. La memoria autobiográfica a menudo se recrea en la conversación, en el encuentro de ancianos que al recordar, derraman historia, datos, referentes que asombran y atrapan a los escuchas que van reconociendo las piezas de un memoria comunmente disgregada, *con piezas faltantes*. Así alrededor del fogón, en el patio o cualquier otro escenario oral, se va desenredando en la historia personal, la historia local, los antecedentes o causas en datos de linajes, de conflictos, de relaciones. Toda palabra hablada adquiere relevancia y memoria en la voz y el oído atento.

Ya x' a'yanik, memoria en la conversación

Las pláticas entre ancianos alimentan la memoria oral comunitaria. Ellos a través de su palabra van enseñando a rememorar y a hilar sentido, a través del reconocimiento de los valores y los procesos orales de la cultura. La siguiente es una plática entre la *metik* Lucía Girón López, de *Madzam* y el *tatik* Antonio Girón Luna, en *Tzajalch'en*. A través de la conversación, se enseña al escucha, a reconocer los procesos orales de su identidad.

La anciana llega a casa del *tatik* Antonio. El no la reconoce, y al comienzo no entiende el motivo de su visita. Luego de un rodeo introductorio para crear confianza, se va produciendo un ambiente en donde los dos viejitos son los protagonistas. Las nietas pequeñas circulan alrededor y sólo la esposa del *tatik*, escucha en silencio, atenta.

La *metik* Lucía intenta convencer al anciano de que ella es su pariente aun cuando vive en el paraje de *Madzam*, Tenejapa. Él está escéptico. No recuerda tener parientes "tan lejos". Ella está empeñada en demostrarle que sí son familiares y trae consigo una memoria: la historia de su propia vida.¹⁰

En una ocasión fui con mis hermanos a traer elotes al otro lado del río, el río estaba con mucha corriente y me arrastró. Yo iba de la mano de mi hermana mayor; no supe si mi hermana me soltó por accidente o fue a propósito. Me quedó la duda por el resto de mi vida. No me ahogué porque Riox, Dios, no quiso.

Las corrientes del río -dice- la arrastraron por una larga distancia. En medio de su relato, abruptamente el *tatik*, parece recordar al hermano de la *metik*, pregunta:

-Y qué sabes de tu hermano?

Ella responde que desde hace mucho, desde que eran chicos, se dejaron de ver y ya no sabe más de él.

-Sufriste mucho

-Sí, sufrí mucho:

Yato jchol awa' y tatik: Espera, deja que te cuente.

Ella no se deja interrumpir.

-¡Mmm, mmh! El *tatik* comienza a usar expresiones que refuerzan su interés, que le dejan ver a la anciana que sigue con atención su plática. La *metik* necesita contar su vida y va poco a poco ubicando al anciano en el lugar del interlocutor.

Después de más de sesenta años de no conocerse, los dos primos se encuentran, ya viejos.

Ella vuelve a su relato. No aclara cómo logró, finalmente, salir del río y se encuentra con sus hermanos mayores que ya van de regreso y la regañan por haberse tardado:

-¡Bito yapas ts' ime Slus, bito yapas tsemene!

-Okelantoi talo tik! ¡Qué tanto estabas haciendo Lucía, qué tanto estabas haciendo!

-Ya hace mucho que salimos ahora te toca a ti, ir por los elotes...

Entonces ella dice que fue a la milpa a cortar elotes y quiso regresar a la casa.

¹⁰ Es necesario precisar que en ocasiones cito textualmente algunas expresiones o frases en tzeltal, para reforzar el sentido y la connotación cultural del texto de la conversación.

Pero para cruzar el río, espera triste y se pone a llorar. De repente llega un hombre de apellido *Lankax*. El le pregunta que por qué llora, ella contesta que tiene miedo de cruzar el río y sus hermanos la dejaron sola.

-¿Y por qué te hacen eso tus hermanos? preguntó el señor.

-A donde vas?

-Voy a mi casa.

-*Kurik kantsil kurik!* Vamos hija, vamos, te voy a ir a dejar a tu casa.

Dice que no supo qué paso con ella porque el señor no la llevó por el único camino para llegar a su casa y que cruza el río.

-Creo que perdí el sentido, no supe qué pasó. Y al volver en sí, se dio cuenta que ya estaba en una casa, pero no era la casa de sus hermanos, sino que era la del señor. Y se quedó en esa casa a vivir.

Después de 15 días que llegó a esa casa, llegó un señor llamado *Petul Moro* con su tío Nicolás, a buscarla. Llegaron a preguntar.

Oye que se saludan:

-Taj...!

-La taj!

Los visitantes preguntan si alguien ha llegado a vivir ahí.

El dueño de casa dice que no. Y los hombres insisten:

-sí, aquí hay alguien...

El *tatik* la interrumpe, preguntando abruptamente:

-¿murió muy joven Miguel?

-Sí, murió muy joven, pero no me importa, no lo extraño.

"J' anel ach'ix, (expresión que se usa para nombrar a alguien que se va de su casa)

Vuelve la *metik* a su relato:

El señor dice que no, que no tiene a nadie.

Ellos insisten:

-¡cómo que no, aquí tiene a alguien escondido!

-*J' anel ach' ix*.

Ella recuerda que cuando los señores entran a la casa, se esconde para no dejarse ver, pero es descubierta y la sacan con violencia. Se lastima la cabeza y sangra.

-¡Vamos Luz, vamos a buscar nuestro puerco! y se la llevan a una comunidad llamada Retiro.

Entonces la llevan pero no fueron por ningún puerco, sino que se la llevaron a la casa del hombre con el que según ellos, se tenía que casar.

En el camino se encuentran a una hacendada en El Retiro. La mujer *kaxlana* "les pide" a la niña para que trabaje en su casa.

Petul Moro dijo:

-Sí, quédate con ella.

Nunca supe si fui vendida. Siempre viví con la duda. En esa casa crecí, me quedé a trabajar como criada.

-¿Y nunca te casaste?

Sí, responde y cuenta que con esa familia se fue a vivir a la cabecera y en el pueblo fue como conoció a su marido y se casó.

-¿Todavía vive su esposo? pregunta el *tatik* Antonio.

-No ya tiene mucho que murió.

-Y cómo se llama?

-¿*Visbil?* (¿cuál es su apellido?)

-Mendez

-*Jolba, Xulem..?* pregunta el *tatik*, preguntando por los apellidos de linaje.

No, es *Penká*, responde la *metik*.

Ah, es *Penká*, de *Madzam* dice seguro el *tatik*, ya que sabe que los *Penká* son originarios de ese

paraje.

Luego el *tatik* llama a su esposa, que ronda en silencio en la cocina alrededor del fogón, escuchando, cada vez más interesada.

Le pide que le ofrezca una tasa de *posol* a la señora Lucía, porque han estado platicando mucho y ya es noche, dice, es hora de ir a descansar.

El *tatik* hace hincapié en que su esposa ofrezca hospitalidad.

La metik de la casa le ofrece cena:

-No, estoy bien, ya tomé *posol* en la casa de nuestra hermana mayor, responde agradecida, la señora Lucía.

-*Ma bal ya yal a' wotan ya yak betal wa a wej metik?*

-Quiere tu corazón que te sirva unas tortillas? insiste el *tatik*.

-¿O te quieres dormir para que descanses y mañana vayas a ver el mercado?

La metik le responde:

-No, ya vendí lo que tenía que vender.

Ella ofrece verduras que trajo de su casa y pregunta:

-*Aywan ya' lo' ala yijilbok?* Quieres comer algo de verduras?

-Qué tipo de verduras *kalametik*?¹¹

-*Kaxlan bok* (verdura mestiza)

-*Yato nix a'wilbe sit a'wa'tel ts'ibi?* Ahhh! aun vez el fruto de tu trabajo

La esposa del *tatik* recibe las verduras.

-Hiérbelo para que se lo coman, aconseja la visita.

-¡Lucía! (llama el *tatik* a su nieta mayor)

-Muchas gracias *kalametik*, muchas gracias.

-*A la jchex* : No es tanto lo que te doy, responde la visitante.

Y con una frase, (clave de la memoria oral, en el relato) cierra el tiempo de su vida pasada, concluyendo:

Ja' nax jich a ch' ion te' ye: así es como yo crecí (Dice, entonando sus palabras con musicalidad).

-Pero aun vives... *Pero kuxulat to yetsiné.*

-Aún vivo *tatik*, aun vivo... *Kuxul tatik.*

-*Ay nibalix a'wala na jilel ts'i?* Pero ya hiciste una casa, tienes tu tierra...

Pregunta el *tatik* con una frase que busca reafirmación de parte de la mujer.

-Sí, tengo, pero en Madzam, donde yo estoy:

-*Ay stukel ts'i ta Matsabe, melel ta Matsabto baemon.*

-¿Tuviste hijos con tu marido?

Sí, tuve hijos y sólo una hija.

-Pero está viva?

-Sí, sí vive

¿Y ya está casada?

-Se casó con un Guzmán.

-¿Y cuántos hijos tuviste?

-Tuve 6 hijos

-¿Y viven?

-Sí, viven.

-¿Y dónde están?

-Están allí, están en Madzam.

-Y con quién te acompañas?

-Con mis hijos.

¹¹ (*Kalametik*, significa "mamita" una manera cariñosa con que el *tatik* llama a las mujeres)

¿No se han ido, no han hecho su casa en otro lado?

-Sí, se han ido casi todos. Sólo estoy con uno.

-¿Cómo se llama?

-Wan: Juan

-Juan Tz' ujkín Guzmán (dice el *tatik*).

No, Juan Mendes, Mendes Penka.

-Bueno, pero te trata bien y te cuida, todo está bien: *ma wis pas* Insiste el *tatik*.

-*Lek niiix!* : Bien en menor grado, responde la *metik*.

-*Jich a ts'ikots'i metik banti ya xbat ya wayts'i?*

-Pues ni modo así lo tienes que sobrellevar, *metik* a dónde más podrías ir?

-*Jts'ikots'i banyax ban ya wayts'i.*

-Pues sí, lo tengo que sobrellevar a dónde más podría ir .

-Pues ni modo de decirles que me voy a *mi tierra-hogar*, si no tengo.

-Aunque hubiera tierra donde tú creciste, ya no te van a reconocer .

-*Aytowan jochol a'wunts' i ch'i:* (Es una pregunta que se hace para decir que ya no existe algo)
 Toda la tierra seguramente está ocupada.

-*A ju'ukma:* Pues no hay (lo pronuncia con un marcado tono de lamentación).

-*Ayik yajwalma:* Ya todo tiene su dueño:

De la conversación sobre la vida de la *metik*, se abre paso a la memoria del anciano:

-*Jichonekts'i kala me' ma'yuk la jtaj k'inan yu'un tejate:*

-A mi tampoco me heredó terreno mi papá, porque mi difunto padre se fue vivir con los Luna (la familia materna del *tatik* es Luna).

-Y ahí nos quedamos arrinconados como animalitos (esto significa que siendo Girón no era permitido que adquiriera dominio de un terreno de otro parentesco).

-*Patil a'tal lej yawiljna* : Después vine aquí a buscar lugar para construir mi casa (Se refiere al lugar de pertenencia del clan de los Girón).

-Recuerdo muy bien a mi papá, se llamó Miguel Girón, y no han pasado muchos años ni muchos días desde que mi madre murió, se llamaba Antonia Luna.

-*La yak'benjo'tik yaweil jna te anima jme'june:* Mi difunta tía fue quien nos dio un pedazo de terreno para construir nuestra casita. Cuando ella murió, entonces mis tíos nos empezaron a correr.¹²

-Ellos eran los tíos *Xaw, Alux, y Petul*. Pero gracias a dios, hoy, ninguno vive.

-*Ma jtuluk kuxul ya'tik:* En este momento ninguno vive... (Repite la *metik*).

-*La stobe Dios:* Les tocó pagar ante Dios...

-*Yu'yakuta lekuk inch'i* De nada sirve hacer algo (malo)

-*Ju' uk, tatik, ju' uk* : No *tatik* no...

-Ya no aguanté más tantos regaños por eso me fui a otro lugar para buscar terreno.

-¿Compraste este terreno?

-*Ju'uktik:* Casi no...

-Es un bien mancomunado y nos tocó de a poquito. Pero el terreno que compré está allá arriba y es poquito.

- Es poquito (repite la *metik*).

-*Pero kuxulonts'i kalame' ma ba ja'yakajwalin* : Pero aun estoy vivo. (Dice que no le importa que tenga poco terreno porque sabe que él es "pasajero").

-*Ayi ju'uk* : Pues no... *maba ja' ya kajwalintik:* pues no es nuestro dueño.

-*Chamel te ya yuts'notike:* Lo que nos mata es la enfermedad.

-*Ja' ya'wil chamel li ya yuts'notiki* (Así es la enfermedad responde la *metik*).

-Bueno... *dios nax chikan kalametik biyawut* : Bueno, sólo dios sabe, ¡qué vamos a hacer!

-*Janax chikan te diose ta tojoltike* "keeeee..." Pues, sólo dios sabe sobre nosotros (y cierra con una entonación de "ees").

¹² En Tenejapa, la mujer no tiene derecho a la tierra, de manera que si una familia se asienta en la propiedad de la familia materna, pierde consecuentemente, derecho a la tierra.

ojos abiertos

-*Janax chikan te kajwaltike te jayebk'al wik'ilxan te jsitike*: Si, sólo dios sabe por cuánto tiempo vamos a estar vivos...

-Ya xch'ayotik ya' wilts'i : Si, porque nos equivocamos.

-Yak ya'wil tatik : Si, nos equivocamos.

-Ya xch' ayotik (Si, nos equivocamos repite la metik).

-Ya xch' ayotik. (Cierra el tatik).

De la conversación de un par de ancianos brota la memoria viviente, las escenas se amontonan cargadas de recuerdo de familiares pasados, en imágenes que deslumbran a los escucha. El pasado se precipita en el breve espacio alrededor del fogón. La palabra de los ancianos tiene el poder de hacer presente los tiempos pasados en el patio, en el hogar. Los sucesos narrados se *apersonan* en la escena del relato, a través de la memoria de sus protagonistas. Pareciera que los acontecimientos vividos años atrás, circulan, dando un halo de memoria a las figuras tenues, que se funden en las siluetas de humo del fogón.

La memoria de la vida pasada de la anciana, va aflorando del relato en busca del reconocimiento del *tatik* que escucha, y de la memoria colectiva. Al parecer, su preocupación para llegar hasta *Tsajalch'en* a "relatarse", tiene que ver con la búsqueda de su memoria, a través, precisamente, de la plática. En el relato, ella vuelve a ser, a formar parte, a ser reconocida. El relato de su vida la ingresa a la memoria del *tatik* y a través de él, a la memoria de su pueblo. En el acto de conversación, la persona retoma el hilo de la trama de su identidad.

El anciano se fue involucrando palabra tras palabra, desde su historia biográfica y su manera de ver las cosas. En la conversación se reflejan la memoria de una en el otro, y el producto colectivo es una comunicación en sintonía *gestáltica*. Ya que el relato pasado, en sintonía, hace de la plática, *la memoria de su corazón* que va dando sentido a sus historias de vida, como tramas de un texto biográfico, de una identidad reconocible en el contexto. Si el *tatik* no se hubiera involucrado, si él no hubiera *entrado* en la conversación con el recuerdo de sus vivencias, entonces la plática no hubiera tenido sentido. El esfuerzo de la *metik* por relatarse y en el acto, reconocerse, nombrarse, (identificarse), hubiera sido estéril. La comunicación oral como se da en el contexto, requiere de un interlocutor activo y conocedor de las claves de esa memoria, de su historia. Y al mismo tiempo, de un escucha que a través de la conversación se ubica en el lugar de la anciana: De lo contrario, la queja hubiera sido: *no estás pisando el lugar donde estoy*, expresión tzeltal para: "no te pones en mi lugar."

Las escenas cotidianas en el mundo comunitario, de la misma manera que los relatos y conversaciones, revelan la esencia de toda mediación comunicativa. Y a través del intercambio oral se tejen tramos de sentido colectivo y en ocasiones se representa en actos que adquieren un efecto configurador de memoria e identidad. La oralidad tal cual se manifiesta al mundo comunitario se expresa tanto en los relatos recurrentes y de manera significativa, en las enseñanzas que simbolizan cuentos y mitos que se oyen de los mayores o en *nuestra costumbre*, están en los rituales y diversos actos que se suceden monótonos, como un eterno retorno a la memoria. A través de la conversación hemos ido rastreando una *memoria de saber y experiencias* que se enseña y transmite. Se reconoce no sólo en todo aquello que viene del pasado, que se manifiesta en *el costumbre*,

las enseñanzas y saberes de los ancianos, está en las formas cotidianas de *re-crearse*, en el trabajo y cultivo; en el sentido ético de convivencia y respeto a la tierra.



Mediante los actos orales la memoria se re-elabora, se actualiza y adquiere valor de uso. Se reconoce en los saberes, *haciendo*. Se *preserva* en marcos de referencia situacionales y operacionales propios de la cultura, de la costumbre. Los códigos orales circulan en el relato, atribuyendo sentido a los procesos cotidianos, reactivando memoria, en el mundo humano vital (Havelock, 1978) que identifica esa humanidad.

Hemos observado que la memoria indígena se re-vitaliza en las prácticas y su peculiar sentido de la acción, manifestada en el trabajo (en la milpa, en el cafetal). Para llevar al texto esas formas de sentido oral, tengo en cuenta que la idea cubre un abanico de fenómenos relacionados con *las situaciones de la memoria oral*, en los procesos por el que ocurren, y los contenidos de lo que se recuerda (Billig, 1992, cita a Halbwachs, 1951:1980). De esa forma lo comunitario se revela en el tejido de la trama de una memoria compartida que integra cada acción humana significativa al proceso oral, integrándola en el espacio *per se*, de *jlumal*. Las situaciones de convivencia acontecen fundamentalmente en torno a *lo sabido* y nombrado: la casa familiar, la milpa, o nociones indias como las de trabajo, carga una memoria sagrada (según el Popol Vuh, e historias ejemplares). La observación de la vida cotidiana, nos revela cómo, lo oral sucede en experiencias y transmisiones de significado simbólico, y cómo en los procesos, se acuñan saberes legitimados por el cuerpo social de esa humanidad, mediante una diversidad de *formas de sentido* y manifestaciones.

A la memoria confluye una diversa gama de nociones y revelaciones de mundo que dan *coherencia* (López Austin, 1995) a los distintos sistemas de referencia e instituciones comunitarias. Así por ejemplo, la permanencia de los sistemas de cargo tal como hoy se conocen, ha sido posible gracias al proceso histórico oral

de *re-creación* del sentido y valor que el pueblo le da a este ritual. Los cargos son, para la institución indígena, la estructura del orden que los pueblos indios se dan como sistema de organización. En su representación oral se transmiten valores como los de *servicio* o el de *autoridad*, con una fuerte carga ideológica colonial. El concepto, a través de la memoria y la vivencias, sufre adaptaciones que conforman un modelo de cargo peculiar, propio.

La experiencia oral implica un ejercicio de recurso comunitario, a contenidos que la memoria "clasifica" en datos o referentes, a través de *mapas cognitivos operativos* (Marina, 1997), y que luego son rememorados en la convivencia como *recursos de saberes y sentido*. Allí el pasado es un dato que se adapta a través de prácticas culturales y sociales, en la convivencia, en el trabajo, en el cultivo. En las formas rituales sagradas y los recursos de resistencia de la identidad local. El sentido es consenso y adaptación del modo, el estilo, que se reconoce en la memoria de aquel tiempo de nuestros primeros *madres-padres*, o en una memoria colonial que dejó huellas en el inconsciente colectivo y hoy son metáforas que brotan en los cuentos, como aquellos de *los negritos*. Otros registros de sentido de esa memoria, mucho más reciente, está en los *relatos de sufrimiento* de una memoria vivida por los hombres mayores. Ellos hablan de un tiempo biográfico de "cuando éramos mozos" y trabajábamos en las haciendas cafetaleras del Soconusco.

A través de la experiencia oral comunitaria el colectivo va armando un entramado de saberes y recursos simbólicos de comunicación y representación en códigos o nociones que a su vez se manifiestan en las formas sociales locales, aparecen simbolizados en los relatos, en las pláticas. Otro recurso persistente es el de la memoria mítica que atribuye poderes y valores, sentido sagrado a una diversidad de entidades y lugares simbólicos que forman parte del ámbito comunitario de *recordatorios* de la memoria oral.

Las cuevas son metáfora de una matriz que resguarda signos de la memoria. En sus cavidades permanece una memoria tejido de símbolos, ocultos a la mirada profana. En las cuevas vive el *anh'el* o los *dueños*¹⁵ del monte. Se trata de entidades a cargo de preservar los saberes y la costumbre. En la memoria comunitaria los *dueños* simbolizan valores de resguardo de la naturaleza. Significan una consciencia guardiana de la vida natural. Los *dueños* vigilan que no se pierda la armonía entre la vida humana y la naturaleza. La memoria actual aun conserva valores originales (de fundación), que han transcurrido de una generación a otra. Esa sabiduría es patrimonio de todos, enseña a respetar a todo ser vivo. Como enseñanza revela una consciencia india milenaria de *guardianes de la naturaleza* que se explica en parte por la creencia, en el caso de los *tzeltales*, en la reencarnación o *mori yax sutotiktal*. Para ellos todo ser vivo, renace. La reencarnación es un valor que controla la convivencia con los animales, al menos en la memoria de los ancianos:

"Si maltratas a los animales, piensa que bien puede ser tu pariente, tal vez tus

...

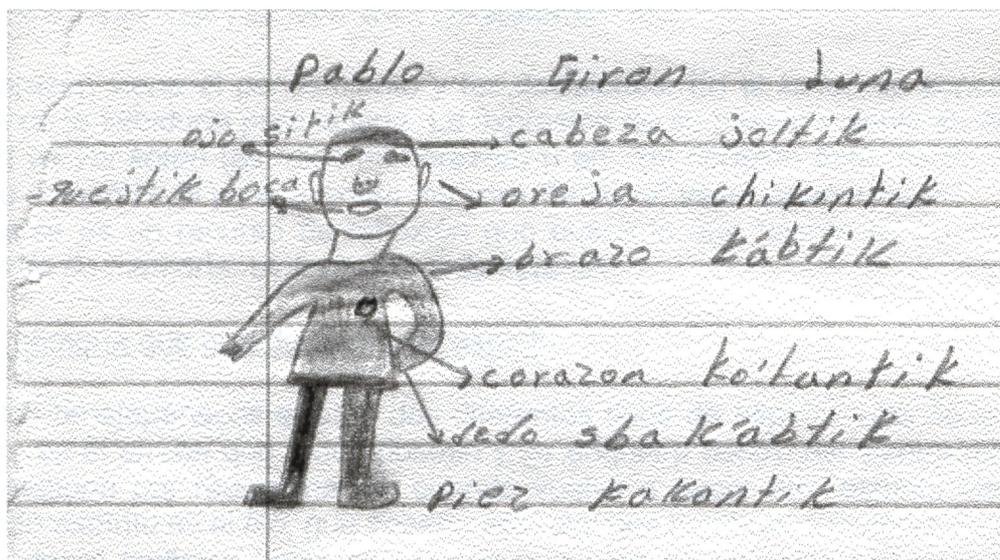
¹⁵ La noción de "dueño de los cerros" de carácter benéfico, /.../ se remonta a una especial categoría de dioses menores de la mitología maya con poderes delegados de las principales divinidades ligadas con el culto de la tierra (Correa, 1971:30, en Reyna, 1998).

abuelos, alguien que tuvo que reencarnarse en esta vida, en un ser inferior, un animal, un gusano, un insecto, en un caballo o en un perro. Quizás ese árbol sea tu pariente, tu tío..." (Tatik Antonio Girón Luna).

Memoria de la sangre y del corazón ko'tan

Hasta los años setenta aun era común consultar a los *pulseadores* para conocer el estado de salud. Para los *pulseadores* estar sano es estar en paz consigo mismo. La envidia puede ocasionar enfermedad o debilidad. La angustia provocada por un mal proceder, atrae a la enfermedad, la flojera o el desorden provocan debilidad y todo eso "se lee en la sangre." También en la sangre se lee el destino, y las cualidades personales. Un buen *pulseador* sabe interpretar si el paciente tiene poder.

La mayoría hoy, reconoce que el corazón es un centro importante de memoria y saber. En diferentes dinámicas realizadas con los niños sobre el tema ¿quién soy yo?, la mayoría hace referencia a su corazón. Según sus relatos, el corazón guarda saber, *binti ya skanantaj kotantik*.



Todo aquello que me revela persona, acontece porque "mi corazón así lo siente" *ja' jich ya ya'i ko'tan*. Lo que se siente en el corazón se revela en actos o se expresa en la palabra del pensamiento de su *ko'tan*. Del corazón vienen no sólo los sentimientos, sino también el pensamiento. La persona que razona con el corazón, tiene *corazonadas*, y si sabe guiarse por ellas, sabrá hacer de su vida una trayectoria de sabiduría y consejo.

Pablo Girón representa además el cuerpo como lugar de su memoria personal, haciendo hincapié en su cabeza, *ko'tantik*, en los órganos de percepción y los miembros motores de sus actos.

En los tzeltales de hoy la *memoria del corazón* tiene un poder semejante a los tiempos de la Colonia:

"El papel primordial que jugaba el corazón como centro anímico en la concepción de los tzeltales de Copanaguastla, se marca incluso por razones numéricas después del término *cop*, palabra, *otan* es el vocabulario que aparece un mayor número de veces como componente en las entradas del primer vocabulario. El sentimiento, el pensamiento, y la forma de relacionarse con los otros al expresarlos, dominan en la ideología copanaguastleca que hasta nosotros ha llegado" (Ruz, 1985:107).

Los tenejapanecos y sus "hermanos" de otros pueblos, encuentran en el *ko'tan*, la fuerza que ordena su destino, sus emociones, decisiones, pensamiento y memoria. Esa atribución de poder viene de una memoria antigua. En los tzeltales de Domingo de Ara, Ruz encuentra una diversidad de usos de sentido para corazón:

"De allí acaso que nuestro autor llegue incluso a traducir *otanil*, como mente.

Si *Abi* significa entender, gustar, oír, sentir, *abi yotan*, (oír, gustar su corazón) es tentar, acción que también marca *ala yotan*... "ser tentado" y que tiene relación con *alay*, engaño y *alabil*, ganado, apostado, jugado...

Atal yoc, /.../ para hombre pensativo, *ghtal ot*, es "el corazón que piensa muchas veces". *Baquel* es pasión. *Bac cotan*, alterarse, apasionarse...

Junto a *baquez*, enfadar, inquietar, aparece el que inquieta los corazones, *baquezegh otan*, el enfadador... y *cacezbey yotan*, ("cumplir el camino de su deseo a su corazón") que Ara traduce como "quietar el corazón haciéndolo lo que me ruega y así /dice/ el que está apasionado" (Ruz, 1985:107).

Del corazón viene el pensamiento y las decisiones. En el *ko'tan* se concentra la fuerza de la sabiduría para la vida. La expresión de su pensar y sentir se enuncia: *Ja jich ya yal kotan* (así dice mi corazón) o en: "mi corazón está triste", "¿cómo está tu corazón?: *bi ya'el a wotan* "mi corazón sufre" *vayel yaxmel kotan*

Pensarse es un recurso de reflexión que busca lo que "siente en su corazón," centro de su memoria: *binti ya skananta kotantik*.

De la memoria que guarda el *ch'ulel*, espíritu

Para los tenejapanecos existen dos diferentes tipos de espíritu, uno de la gente común, es el *ch'ulel* que todos poseen y se adquiere dentro del vientre materno, se posesiona por reencarnación cuando vuelve a nacer otro espíritu viejo. Un segundo espíritu es el *lab*, que poseen sólo algunos hombres o mujeres de poder. Las parteras tzeltales dicen que desde que está en el vientre, el feto ya tiene *ch'ulel* o espíritu. *Se trata de una entidad con la que transcurrirá el resto de su vida*, (López Austin, 1995) y que va a depender de su destino tanto como de sus dones, de la calidad del proceso mediante el cual se "enseña" a ser persona de bien, a través de experiencias de aprendizaje.

Los dones, son propios de espíritus poderosos. Quienes poseen *lab* adquieren un dominio extraordinario. El *lab* es un doble esotérico que está representado en un animal, ave o ser que generalmente habita en el monte. La persona con ese doble esotérico saber dar consejo, sabe curar, pulsar e interpretar los sueños.

Es la misma sangre la que informa cuando un persona tiene o no lab, de Ch'ul chan venimos con nuestro lab. Penetra en el cuerpo (del feto) en el vientre materno. Hay infantes que lloran mucho, o que no pueden dormir y eso se debe a

que a su *ch'ulel* lo provoca el *Pukuj* (entidad del mal). Entonces empiezo a hacer el rezo y deja de llorar porque decimos en el rezo que lo protejan su espíritu. Pido que lo abracen, a los *Santoetik* a su *ch'ulel*. Y durante el rezo no dejamos de decir el nombre del patrón San Alonso. Cómo lo vamos a perder al *tatik*, al *Kakanantik*. *San Alux*, (Alonso) *san Tzieco*, (san Diego), al *San Pedro* y a la *Virgen*. Y a todos los santos le damos la ofrenda. Así deja de llorar y empieza a dormir tranquilo. Una vez terminado el rezo, los santos lo protegen porque le dimos la ofrenda (*Metik Antonia*).

Cuando el espíritu o *ch'ulel* está fuera del corral, se produce un desorden en la persona llamado *ma ba k'ej bi lix ta sna*.

Los mayores reconocen lagunas de la memoria comunitaria entre generaciones y se dice que los jóvenes han perdido memoria, o referentes sagrados. Esto, según los ancianos, resta fuerza y poder a los jóvenes. Y sucede una especie de pérdida de sentido que resta energía a la persona, Y a la vez, su *ch'ulel* queda expuesto a la pérdida de memoria del cuidado de sí, y como persona comunitaria, atrapado en una forma de olvido de las nociones originales. Los mayores lo lamentan: "*ahorita casi nadie se preocupa de rezar por el ch'ulel, casi nadie sabe pedir al Ch'ul Balumilal por sus espíritus, eso hace que los Santoetik, nos saquen del corral.*" Los jóvenes desconocen los ritos de protección y su espíritu queda expuesto al daño. De esa forma se pierde la fuerza, *kiptik*, por descuido del *ch'ulel*. La memoria del saber sagrado reconoce un elemento vital, *kiptik*, que es la fuerza o poder de todo un pueblo. La fuerza de un curandero es *yuel*, fuerza del *jpoxil*. El poder cósmico o energía de una persona sabia es: *ku'el ik*.

A la *metik Xanton* (Antonia) le preocupa que las nuevas generaciones de *tzeltales* vivan desprotegidos, alejándose de lo sagrado, como consecuencia de la pérdida de la memoria tradicional. Cada vez es más recurrente que los jóvenes carezcan del saber necesario para vivir en armonía con el entorno y la sociedad. "Ya nadie de ellos sabe curar o rezar," dice la *metik Antonia*. Han perdido sentido, y han roto los lazos con los saberes originales que sus mayores guardan en su *ch'ulel*, espíritu o alma, uno de los centros primordiales de la memoria. Esta problemática aflige a la rezadora:

"En un sueño que tuve los vi que en el *Ch'ul chan* están todos, toda mi gente, los niños, los mayores y los ancianos como imágenes diferentes, por eso lo sé. Y es por eso que el rezo nació en mi corazón; porque no puedo inventar cosas si no lo hubiera yo visto. A través del pulso se puede saber si lo que enferma a la persona es *ak'bil chamel* brujería, esta se cura a través del conocimiento de *ak'bil chamel*, y mediante el poder de la energía de *slok'es ak'bil chamel*".

Sistemas orales de representación comunitaria

Según puede observarse en los actos rituales del centro ceremonial (o cabecera municipal), la *memoria pasada* aporta un sentido de origen significativo a la trama oral de la representación, como estrategia de acervo de la memoria comunitaria. Las formas de representación de la memoria comunitaria tienen como función *re-traer*. El ejercicio consiste en recordar a través de actos o relatos, aquellos contenidos o saberes claves de la identidad tzeltal. La observación etnográfica de las formas cotidianas de la cultura nos permite identificar actos, valores, signos, símbolos reconocibles en un entramado de códigos *la memoria de sentido* de los tzeltales, y que surgen en las prácticas y los actos, los procesos orales de comunicación del colectivo. De esa forma los actos de recordación por representación, suceden en espacios propios de la memoria oral, en los lugares que ocupan la vida diaria de la persona y su familia como la milpa, el patio, las fiestas y diversos acontecimientos rituales.

Las representaciones comunitarias son procesos y prácticas que funcionan como estrategias o puentes que van de la *memoria pasada* al presente, recreando de paso, los signos de la identidad. La memoria cotidiana recurre a la representación en pos de referencias orales con las cuales revive creencias, prácticas y tradiciones. La representación revela en los actos y el orden de sus significaciones, memoria e historia, a los saberes orales. Al ir tras las formas de representación oral, se descubre una memoria que *se ha enseñado a resistir*, por lo tanto a callar, olvidar, ocultar, transformar o *sincretizar*. El saber *re-creado* se acuña en la memoria individual o colectiva. Y siendo lo representado imagen, signo o prácticas, va adquiriendo sentido a través de escenas *performativas* que en la representación, instituyen, revelan significaciones, "designan una forma de conocimiento específico, el saber de sentido común, cuyos contenidos manifiestan la operación de procesos generativos y funcionales socialmente caracterizados" (Jodelet, 1983) que identifican al mundo local en los actos y ritos de la memoria comunitaria, que se reconoce en situaciones culturales cargadas de sentido para sus integrantes. Signos y atributos de la identidad se *re-crean* o re-elaboran según estrategias étnicas de la memoria y de tramas de significación. En el *acto de representar* esa memoria comunitaria, está en juego el saber recordar o *snaojibal*, o *xjul ta ko'tan*, la memoria de hechos y saberes pasados se hacen significativos en los procesos y prácticas actuales. De la misma forma que para la comunidad oral,

Su resultado depende de la persistencia en la comunidad hiperrepresentativa, de una forma *otra* (Colli, 1996:49).

Donde sus contenidos configurativos de significado se activan a través de complejas y diversas formas orales indias. La representación es una de las estrategias rituales que con mayor eficacia connota el sentido. El proceso se puede reconocer en sucesos *performativos* como los actos sucesivos en torno a la milpa, o las diversas formas de organización india, a través de los cuales se va revelando memoria y saber, en complejos y sutiles códigos de la costumbre, en los que se reconoce *lo nuestro*. La comunidad oral depende de esas formas de

representar o representarse que corresponden a actos del pensamiento por medio de los cuales, *nos estamos identificando, nos relacionamos o referimos* a algo. Representar como estrategia de resistencia y de resguardo, es un recurso persistente en las formas orales de memoria observadas. El concepto en el sentido latino de representar, significa "retraer hacia el presente algo previamente ausente" (Godoy, 1997). Más que la encarnación de una abstracción en un objeto:

"Tiene casi siempre un aspecto visual, dado que esto es una característica del mundo pero incluye la representación de la abstracción /.../ Para ser representativo [algo] debe tener una disposición de elementos análogo a la disposición de los elementos visuales sobresalientes en el objeto /.../ La representación significa presentar de nuevo, [dar] presentación de algo que no está presente, pudiendo adoptar una forma tanto lingüística como visual" (Jack Godoy, 1997:47).

La Sociología le atribuye una acción imaginaria o de pensamiento con que la persona se relaciona o refiere a un objeto (Jodelet, 1984). Este objeto puede ser un *otro* o una cosa; un acontecimiento material psíquico o social, un fenómeno natural, una idea, real o mítica. En la representación concreta y orgánica se produce una acumulación de recuerdos, de series *mnemónicas* (Colli, 1996) que adquieren significado en su expresión, en el acto; en las escenas *performativas* de los rituales, por ejemplo, de la celebración de los santos; del sistema de cargos. En *la costumbre* la memoria colectiva representa al santo patrón de Tenejapa, *San Ildefonso*, de piel morena, con un bastón, símbolo de autoridad. Al santo lo visten con el traje tradicional del tenejapaneco. El pueblo le atribuye valores indios, se dice que él ha cultivado la milpa, al menos en los relatos de origen. Y *se ganó a su gente* cuando apareció allí por primera vez para crear Tenejapa. Gracias a la aparición del santo patrón, el pueblo salió del caos, fue él quien intercedió ante Dios que los había castigado con un diluvio. Allí convivían los primeros padres de los actuales tenejapanecos, con otros hombres, que según la memoria mítica eran de gran estatura y malos. La soberbia de esos gigantes, había provocado la ira de la divinidad mayor. San Ildefonso, que había llegado para proteger al pueblo, fue a informarle a dios que no toda la gente del pueblo era mala. La gente buena vivía atemorizada por esa divinidad del mal, que se devoraba a los hijos de los tenejapanecos.

El *recurso representacional de la memoria* permite entramar desde una lógica comunitaria de apropiación, heredada del saber de los antiguos. Y a partir de la Colonia, de nociones de generaciones sucesivas de memoria indígena, que se van entramando con prácticas y valores de la evangelización. El esfuerzo de la iglesia a través de siglos de colonización del imaginario indígena, se representa hoy, en la idea de protección y resguardo del pueblo, en torno la figura del santo patrón que los *re-une* en el espacio colonial de "mi pueblo," situado en un lugar de linajes, y en convivencia con *la madre tierra*, valores indios constitutivos de la memoria. Así, *mi pueblo* se organiza en torno a ese principio que arraiga y da coherencia interna a su identidad étnica. Al *representarse* la comunidad oral recuerda y *con-memora*. La representación mental posibilita la visualización del objeto, su actualización frente a la ausencia; a través de imágenes asociadas. La acción actualiza y rinde presente lo lejano y/o lo ausente (Moscovici, 1984, en García Ruiz, 1991). Según la especificidad del pensamiento y la memoria

comunitaria, lo que se representa, se revela desde una ética y estética india, de atributos de la identidad. Los actos de representación no tendrían lugar sin la información del imaginario colectivo, siendo uno de sus temas recurrentes la versión histórica de los pueblos indios del espacio. Los que emigran o "se autoexilian" rememoran en los nuevos espacios, la idea original. Es el caso de los tenejapanecos sin tierra que se fueron a la selva a partir de los años setenta. Allí crearon su nueva comunidad llamándola "Maravilla Tenejapa," tal vez, para no perder el hilo.

En los materiales de registro de los saberes orales, pueden observarse imágenes a través de sus dibujos, que muestran contenidos de los sistemas orales de referencia de la memoria local. El niño-a o adulto-a *re-trae* una memoria de lo cotidiano entremezclada con temas de la memoria mítica. En el relato o la representación, se tiene la duda si están refiriéndose a experiencias propias que se comparten y que se elaboran socialmente, o de un imaginario que no reconoce fronteras entre lo real y lo sagrado o lo mágico. El tema expuesto revela un asombrosa soltura para relacionar situaciones e instituciones locales modernas, con nociones o acontecimientos provenientes de la memoria mítica. En los ámbitos de representación se recrean imágenes de las narrativas fantásticas que circulan en la frontera entre realidad e irrealidad. En la memoria comunitaria todo cabe. Los hechos orales adquieren categoría histórica para la memoria oral, de acuerdo a un consenso comunitario de fe y certidumbre. Así por ejemplo, aquel tiempo de cuando los perros hablaban, es un tiempo mítico que algunos hombres mayores dicen haber vivido. Así lo cuentan los Girón Atz.

Las representaciones sociales en el mundo de los tenejapanecos, son una guía práctica que permite al colectivo y sus formas de organización, desempeñar habilidades orales, con las cuales reconocer los acontecimientos y fenómenos que terminan por ser habituales. En el recurso, la memoria recupera temas rituales o del tiempo de sus antiguos, para hacerlos más familiares y próximos.¹⁶ Cada gesto, acto o costumbre aparentemente trivial o "indígena" para el neófito, carga una memoria antigua, y que en el acto, se va representando a hilos contados, la trama de una memoria tejida a telar de cintura. O en el trabajo de la milpa, se practican habilidades memoriosas que se adquieren "mirando hacer" las escenas cotidianas de convivencia, e imitando, desde la infancia. Los saberes indios no han modificado su tecnología desde hace más seis o siete siglos, y esta persistencia deja ver el poder de sus estrategias orales, que recurre a signos convencionales de lo que percibimos e imaginamos, y a través de la tradición y las estructuras ancestrales, se elabora lentamente en la memoria y en escena, la

¹⁶ En Moscovici, "hacer familiar aquello que no lo era, es posible al atribuir a la representación dos funciones principales: 1) Al convencionalizar los objetos, personas y acontecimientos. Las representaciones dotan de forma a estas entidades ordenándolas en categorías, estableciéndolas gradualmente como un modelo identificable para el grupo. Cada experiencia es así adherida a una realidad, en acuerdos (consenso) que definen límites claros, asignan categorías e integran cada parte con un todo.

2) Las representaciones *prescriben*. Funcionan por la combinación de una estructura que se presenta aun antes de que empecemos a pensar, se tiene el efecto de una tradición que decreta lo que se debería pensar.

trama actual (Moscovici, 1984), que guía los procesos de *re-elaboración* de la identidad de los pueblos orales.

Los actos representados forman parte de una trama oral de sentido con que naturalmente la memoria comunitaria preserva saberes, costumbre e identidad.

“... podemos decir que cuando representamos, sustituimos, colocamos en lugar de, es decir al re-presentar hacemos presente algo en la mente, en la conciencia. De este modo, las representaciones no sólo restituyen de modo simbólico lo ausente, sino que incluso pueden sustituir algo presente” (Moscovici, 1984; Fontecilla, 1999).

En conclusión, el recurso de *hacer presente la memoria*, se vale de variados estilos propios de la comunicación oral a través de estrategias *performativas* y representacionales que, hemos visto, se recrean en los ámbitos de la vida oral, según escenas y guiones siendo uno de los recursos el del “humor ritual” (Reifler, 1986). El pasado se *re-crea* en ritos y en las fiestas de los santos, en el sistema de representación del orden y la autoridad a través del sistema de cargos de Tenejapa. Así, *los pueblos de memoria oral* connotan memoria en los ámbitos y lugares donde se experimentan las cosas. Esto hace a las representaciones sociales, condicionar y al mismo tiempo transformar, (memoria y olvido) a los tiempos y lugares del acto, culturalmente apropiados.

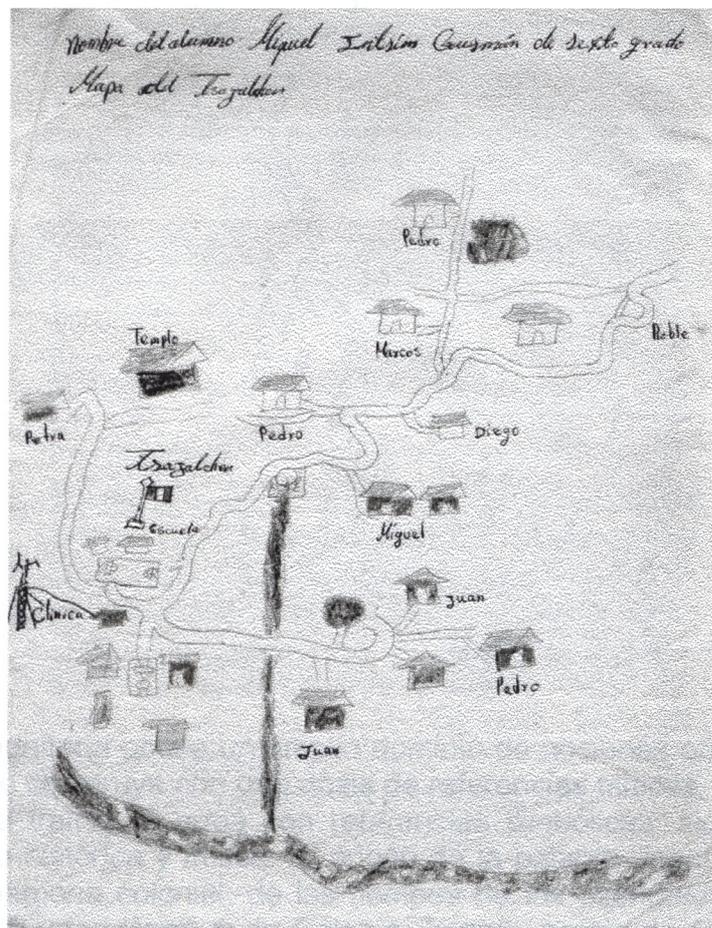
La importancia simbólica del *espacio como referente* es recurso del imaginario, y de una amplia gama de necesidades orales de representación de la identidad en el grupo. Los espacios de memoria local registran el orden social,¹⁷ y en ese mundo compartido¹ se *con-vive* en una diversidad de experiencias y saberes que se hacen sociales a través del aprendizaje comunitario, con la persistencia de una memoria que se reconoce de identidad tzeltal.

Los *sistemas de saber indígena* son al imaginario colectivo, modelos de comunicación oral que operan como mapas de la memoria. Reúnen textos orales, nociones antiguas, en versiones de los antepasados, junto a experiencias de diverso origen, prácticas y enseñanzas que adquieren valor a través de habilidades identitarias como las de “adaptación creativa” a los cambios que significan el paso del tiempo, y de la memoria al olvido. Es así como se vive ese mundo compartido¹ se vive como un entramado de experiencias comunes y extraordinarias, con saberes socializados en las formas orales de aprendizaje. El proceso adquiere fuerza y sentido por consenso, la estrategia revitaliza constantemente la identidad tzeltal.

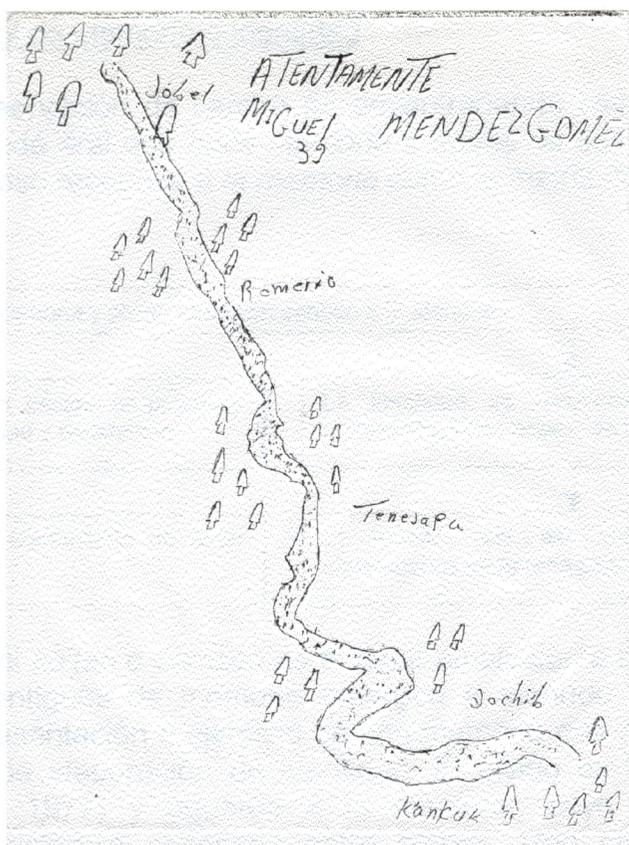
¹⁷“La importancia social de los referentes espaciales es un tema tratado con insistencia tanto por sociólogos y etnólogos (Bourdieu, 1980, Evans, 1982) como por lingüistas y especialmente en el dominio maya, por Williams Hanks, 1990 “ /.../ (Petrich, 1994) .

Kuts' kalal tak es el lugar donde viven mis parientes, mi linaje

Percepción comunitaria del espacio habitado



Para Miguel Intzin el lugar de los suyos, se representa en imágenes de *sna*, mi (su) casa. *Sna* se comunica a través de redes de relación y convivencia perceptible en una simbología que comparte con los otros niños. La memoria se extiende en redes entre veredas que comunican cafetales (no revelados en el dibujo), con el espacio habitado.

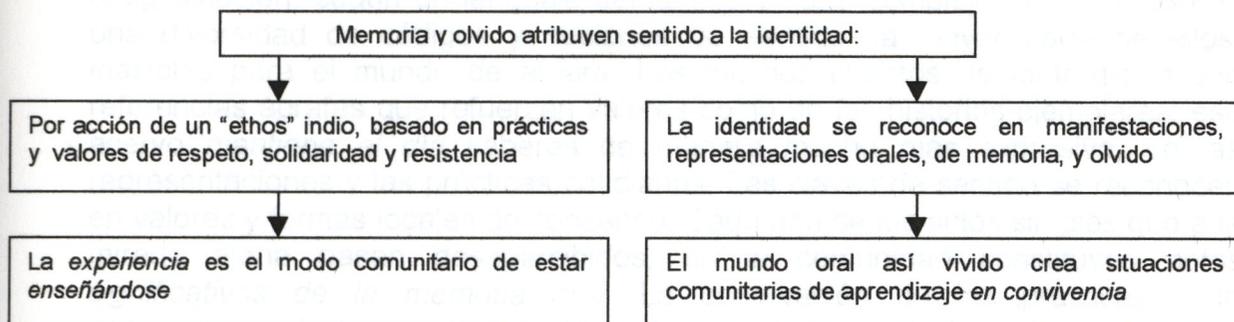


La infancia comunitaria posee un amplio dominio de nociones orales. Entre otras, la de espacio, se construye con una dosis de referencias míticas, llevadas al plano de lo actual. La trama se arma con referencias simbólicas, significativas, tanto para la memoria histórica y mítica. El origen de la palabra *Jobel*, por ejemplo, es clave de una memoria colonial, de los tiempos de los *dzendales* de 1712. Es la memoria de la "Ciudad Real" de la Colonia. *Yochib*, paraje de *Oxcuc*, es el lugar de nuestros hermanos vecinos a "mi comunidad." *Yobchib* trae a la memoria dos importantes referentes: 1. antiguo lugar de mercado y 2. *por donde pasa el río*, señal de frontera. Representa además la memoria de un cuento de Creación, donde uno de los personajes importantes de la historia, es la gran serpiente, *chan*, que al detenerse y no fluir, (de una memoria pasada a una memoria que se recrea a partir del olvido) atoró su enorme cuerpo provocando el crecimiento del río y los dos pueblos se inundaron.

La totalidad de *mundo vivido*, es percibido desde "mi paraje", pasando por la cabecera municipal, las comunidades vecinas y fronterizas, hasta llegar al punto máximo de lejanía, o "lugar de los otros", en la ciudad de San Cristóbal de las Casas. La percepción del espacio, mundo conocido, forma parte del dominio de una memoria oral. El dibujo *re-trae* la imagen de una cosmovisión que hace constantes referencias a la serpiente en sus sueños y cuentos. La ruta es representación del recorrido de *chan*, que viene desde el Centro, serpenteando y descendiendo, hacia el lugar donde está el río de la localidad. Las "víboras" son recurso constante en los cuentos y en los sueños de los niños tzeltales.

Relación conceptual de memoria e identidad

A través de la observación de campo fui desentrañando escenas cotidianas de sentido, de un mundo oral que *hace memoria* a través de sus propios actos y en los relatos. El proceso reconoce a *la memoria* como la matriz de la identidad:



Para los tzeltales el *ko'tan* o corazón es el lugar ambivalente de la memoria y del olvido. Tiempos antiguos de memoria emergen a menudo como recursos de sentido en la representación o ejercicio de una memoria que se reconoce propia, en los procesos de elaboración de identidad. El olvido es la fuerza que está *debajo* (Bertrand, 1977) y aguarda a la memoria, cuyo valor esencial es precisamente la distancia necesaria entre ambos. Uno de los lugares más recurrentes del *olvido*, en el caso de la memoria personal y también de la memoria colectiva, es el inconsciente. Allí permanecen "almacenadas" etapas y experiencias históricas determinantes para la comprensión de la historia personal y también de la identidad y la memoria de los pueblos.

Del sentido antropológico

Interpreto los *ámbitos de sentido* comunitario, a partir de la etnografía de los actos que forman parte de la experiencia, y que se reconocen en una economía doméstica indígena, modelo de ordenamiento comunitario.

"El sentido es la relación y, en este caso, lo esencial de las relaciones simbólicas y afectivas de seres humanos pertenecientes a una colectividad particular. Hablar del sentido, en este contexto, es hablar del sentido social" (Marc Augé, 1996:35).

El *sentido social* de la comunidad india, se revela en una complejidad de formas y estilos, y se sostiene a través de redes y esquemas (imaginarios) locales, operacionales, mediante recursos de la convivencia:

"...no se identifica con la suma representada por una cosmología, ni con la teoría social, ni con el conjunto de reglas del juego social, cuya lista puede reconstruir y facilitar un informador hábilmente estimulado. No se actualiza más que /.../ entre las diferentes partes de la vida social /.../ que aluden a las relaciones normales (culturalmente simbolizadas y admitidas) /.../ esa <normalidad> no se limita a las relaciones de parentesco /.../ se esperan comportamientos globalmente conformes

con los tipos de conducta simbolizados e instituidos en y por la sociedad de parte de quienes integran la vida social" (Augé, 1996).

Hemos observado que estamos ante *un mundo de sentido oral que se reelabora* según estrategias representacionales y nociones *claves* de la memoria comunitaria. Allí la vida acontece en procesos de referencia a datos de nuestros antepasados, hoy. Ese hoy, es dinámico y creativo, se crea en procesos de resignificación, según un lenguaje semántico y ritual complejo, que cuenta con una diversidad de códigos y nociones de sentido, la mayor parte de ellos, inasibles para el mundo de afuera. Los mismos cuentos de la tradición son referencias ágrafas que refuerzan valores como en las historias ejemplares; ese *acervo mantiene al día* saberes de manera mucho más expresiva, en las representaciones y las prácticas cotidianas. Las claves de sentido se reconocen en valores y formas locales de consenso. Cada uno de los actos simples que a la mirada ajena pasan desapercibidos, en la comunidad constituyen *actos significativos de la memoria oral*. La observación de las prácticas o la conversación, la transmisión de la costumbre de parte de los informantes, son testimonios que revelan verdaderas estrategias orales de preservación de la memoria de todos. El mundo local comparte entre sus prácticas reveladoras de sentido, formas culturales, éticas y estéticas con los cuales manifiesta en la experiencia colectiva, un sentido comunitario, esencia de su identidad que se remite a la memoria. La construcción simbólica de la comunidad obedece a las pautas de la memoria y de manera muy profunda, a aquellas experiencias que podemos reconocer en el *estilo y la estética de un ethos tzeltal*. Los *tzeltales* comparten con sus vecinos *tzotziles*, un sentido común de convivencia, en la manera de habitar y nombrar su entorno. Su estilo revela el *ethos* de una memoria arraigada a los espacios sagrados que se comparten. En *Los Altos* de Chiapas predomina una geografía de montañas y la memoria allí se expresa cargada de *lo santo*.¹⁶ Su entorno representa los lugares del mito (en los cerros, las cuevas, los ojos de agua) donde manifestar, revelar, rememorar. *Rememorar* es un acto de sentido, que trae pasado al presente, como parte del ejercicio de la identidad en prácticas que reconocen al colectivo de *nosotros, mis hermanos*, reflejados en el espejo de la memoria india. *Al rememorar, se da valor a los actos de la vida* indígena, incorporando datos o significaciones de una memoria, *tzeltal* que se reconoce en los gestos, en el estilo y los temas orales a los que se atribuye sentido en una trama de nociones y situaciones locales diversas. De este modo la comunidad reconoce lo creativo de la memoria, que está presente en el transcurso de las diversas prácticas orales. En un sentido amplio la memoria *tzeltal* integra a toda manifestación en que reconoce pistas de una experiencia previa a la presente. Al observar los procesos de interacción de los sistemas orales de la memoria, he seguido la pista a las estrategias culturales de acumulación de saberes y significados a través de los actos de sentido cotidiano, ya que los modos orales comunitarios de significación allí, se sostienen en las

¹⁶ "Lo santo, es más que bueno. Este "más", es lo numinoso" (Rudof Otto, 1996, *Lo santo* FCE). Lo numinoso, según este autor, se rodea de *mysterium tremendum*, lo que provoca en la persona de lo santo, asombro, admiración, recogimiento sagrado.

prácticas de la experiencia, me refiero a los mecanismos *interexperienciales* de que se vale el mundo indio para "enseñarse"¹⁹ o para acceder a los saberes necesarios a la vida local, en donde una serie de experiencias, constituyen el acervo de conocimientos de la comunidad oral.

*La experiencia*²⁰ es la trama de significaciones que la persona arma en su acción misma, y que en las prácticas resultan aprendizajes útiles, culturalmente reconocidos en *nuestra identidad india*. Se revela en los actos más comunes, cada mañana en la vida de las mujeres, cuando hacen sus tortillas. Y en la diversidad de aprendizajes comunitarios que revelan cultura. El concepto se refiere a la acumulación como integración de saberes a un proceso que hemos interpretado dialéctico, al reconocer en los actos, los lugares de *re-creación* de memoria antigua, en el mundo comunitario actual.

En los pueblos de tradición oral, *los actos de sentido* son piezas de esa urdimbre, que la memoria colectiva va hilando en la trama, que se extiende o representa en el universo semántico de significaciones compartidas, en entramados de saberes y experiencias de la vida local. Práctica y experiencias constituyen hilos del tejido de un *logos* que todos reconocen como patrimonio de la memoria de saberes. Los pueblos de Altos de Chiapas comparten un universo oral similar en las prácticas de vida.

El sentido cotidiano observado a través de los actos de la memoria, nos revela una *experiencia* que supone una temporalidad de naturaleza diferente, en la que se va tejiendo y destejiendo la tela misma de la vida oral indígena. Implica actos que se repiten según pautas internas de hábitos y costumbres.

"La experiencia implica no sólo *sense data*, cognición, sino sentimientos y expectativas; no sólo verbalización (lenguaje) sino imágenes y expresiones siempre desde una vivencia personal. Surge en el interior del ser social, cuyo pensamiento y conciencia se valen de la información de la experiencia (Bruner, 1986).

En los procesos orales, el principio preservador de la urdimbre es la experiencia que, a modo de lanzadera, va conservando el tejido de la memoria (Trías, 1978) y la identidad. Lo acuñado conforma el sustrato de saberes comunitarios y costumbre. Es legado y herencia, depósito de tradiciones. La interpretación del recurso deja ver cómo en los procesos de la memoria de cada quien, surgen dilemas para consensar saberes. Es común que ellos guarden como un preciado secreto, una memoria que llamaré connotativa, por su eficacia para dar *sentido* (Augé, 1996) a cuestiones y contenidos claves de la identidad. Mucho de ese saber forma parte de la memoria de resistencia y se oculta o niega tras un "*mayuk*", no hay, que se usa para desalentar al ladino que busca extraer, arrancarle, aquello que los otros no poseen. Para los otros, *mayuk* es una respuesta que los pone al margen. No hay, *no sé*, no tengo respuesta. Hoy yo no

¹⁹ *Enseñarse* es una experiencia silenciosa, íntima, que identifiqué en los procesos locales de aprendizaje comunitario. Se trata de un ejercicio sistemático y paciente que realiza la persona a través de la vida para apropiarse de saberes útiles, dentro del marco de un sentido común.

²⁰ La experiencia es una categoría que por imperfecta que pueda ser, es indispensable para el historiador ya que incluye la respuesta mental y emocional, ya sea de una persona o un grupo social, a una pluralidad de acontecimientos relacionados entre sí o de muchas repeticiones del mismo tipo de acontecimiento" (Edward Thompson, 1989).

tengo nada para ti. La respuesta es una barrera, una estrategia lingüística de resistencia. El mundo que se ha vivido indígena, ha aprendido históricamente de esa forma a preservar la memoria y desentrañarla, es sólo posible desde la equidad que ellos reconocen como hermandad.

Procesos de la identidad comunitaria

La identidad es ejercicio de una memoria que se reconoce a sí misma en el espejos de nosotros, *nuestros hermanos-as*.



Nosotros-as formamos parte de un mundo connotado por una memoria de resistencia que viene de estrategias de *re-elaboración* de mi identidad. *Me enseñó* a ser, haciendo, tejiendo y cultivando la milpa y en ese ejercicio soy persona de saberes, en la representación de la memoria de los míos, de ahí el colectivo extrae sentido de dignidad, base de las formas culturales de resistencia.

*"Yo soy Lucía Gómez Santis
Yo soy su hija de Diego Gómez Santis
Yo me gusta mucho las plantas
/.../ Yo me gusta mucho hacer mi milpa..."*

La experiencia me constituye, me da referentes y de esa forma, otorgo sentido a los actos, a los recorridos de la memoria. Y extraigo de ella los motivos en que reconozco mi identidad. Reconociéndome en el linaje²¹ paterno, me identifico, me

²¹ "Una relación entre parentesco y tenencia de la tierra se explica mejor en términos del grupo de descendencia local/.../ La comparación entre parentesco y la tenencia de la tierra en varias comunidades mayas revela un esquema en el cual el parentesco patrilineal tiene una relación

reconozco parte de nuestra historia y memoria. La persona comunitaria se *inscribe en la memoria local* desde un aprendizaje memorioso de lugar genealógico: "Yo soy su hija de Diego Gómez Santis", (de manera que) *habito el espacio* que la comunidad históricamente reconoce, como el lugar de los Gómez. *Reconocida miembro*, la persona se ubicada espacio-temporalmente, como miembro de una familia cuyo linaje es memoria de los *Lunaetik*. Al reconocerse pasa a formar parte de la geografía humana y de su entorno, atribuida al *lugar de los suyos*.

Los procesos orales a través de los cuales el colectivo se *re-crea*, van a constituir una identidad étnica que, de acuerdo a la teoría antropológica sucede: "*en trayectorias culturales e históricas de un grupo humano, poseedor de un sistema organizacional, eventualmente lingüístico y cultural diferenciado de otras unidades sociales*" (Miguel A. Bartolomé, 1984).

La etnicidad para la Antropología es la expresión y afirmación de una identidad específica, en su acción cultural va a resignificar el lugar imaginario donde se suceden los actos de una memoria "que me reconoce" persona de costumbre. Al formar parte, me reflejo en el espejo de los-as otros-as reconociéndome en los gestos repetidos, rituales. Así por ejemplo, cada mujer, en el patio de su casa, repite diariamente los mismos gestos, en los mismo hábitos con que *nos lavamos, desnudándonos nuestro cuerpo arriba de la cintura*. El movimiento parece ritual, el acto preciso, mientras se estrujan la larga cabellera con el rostro inclinado hacia la cintura, envuelven en medio de la frente, un nudo voluminoso de pelo, dejando ver la nuca y un nuevo perfil. Todas lavan y ordenan su cabellera de esa forma. El gesto revela un sentido cultural que ha sido integrado a la cultura de las mujeres tzeltales desde tiempos antiguos. El acto de la memoria de las mujeres revela un recurso identitario mediante el cual ellas adquieren confianza, de que "*mi persona es todo como son mis actos y mis palabras.*" En el gesto me represento cuerpo, imagen semejante a otras.

La memoria étnica se funda en la experiencia y en la construcción social colectiva, sin perder de vista la otra parte que se sostiene en los mitos de origen. El mito es la esfera principal en la que se cristaliza la memoria de los pueblos sin escritura dando un fundamento aparentemente histórico a la existencia de las etnias (Le Goff, 1991). Los procesos que hemos ido rastreando nos revelan cómo La memoria étnica asegura la reproducción de los comportamientos (Leroi-Gourhan, en Le Goff, 1991), en la que se reconoce una identidad propia, de la mayor parte de los pueblos que habitan los Altos de Chiapas.

curvilínea con la escasez de la tierra../ Allí donde la tierra es valorada y está disponible, la organización familiar es patrilineal " (Collier, 1990:23).



Se ha visto cómo la memoria mítica hereda importantes referentes que van siendo resignificados en los procesos orales comunitarios. Así por ejemplo, los datos que determinan la diferenciación genérica en los tzeltales y otros pueblos de los Altos de Chiapas, aun perviven como rasgos de identidad. En ese sentido es significativo observar la percepción de sí, de una niña de *Tzajalch'en*. En el dibujo ella plasma la memoria cuerpo y noción de persona femenina. Ella se refleja desde una memoria anciana que carga el mito de las abuelas. Mujer, en tanto fértil: *antz*, ser, para dar a luz. María Magdalena Girón dibuja el cuerpo del mito de reproducción de los suyos. Mujer, matriz de significaciones culturales de su pueblo. Y desde su percepción aun más subjetiva, ella revela una imagen con rasgos felinos en los pies, que la sostienen en punta, y los dedos girados hacia el interior del cuerpo. En el rostro, los dientes a punto de morder. Tal vez en su inconsciente guarda el deseo de nutrirse o digerir.

Nosotros, y los otros

"La identidad de un grupo étnico se configura orgánicamente como expresión de un proyecto social, cultural y lo político que supone la afirmación de lo propio en clara confrontación con lo alterno" (Bartolomé, 1997:62).

La identidad de *nosotros*, *nuestros hermanos*, se finca en oposición a un *otro*, que la memoria indígena reconoce en los *kaxlanes*, ladinos de la cabecera y de la ciudad que históricamente son el referente principal del *Otro*. Los habitantes de San Cristóbal de las Casas, ciudad colonial *habitada* por los *coletos*.²² Y los que se autodefinen "auténticos coletos"²³

A través de la convivencia y la observación, he intentado pensar la identidad con los tzeltales y descifrar los procesos en los cuales se *re-crea* la memoria en los actos y la convivencia con sus hermanos-as (en comunidad), en prácticas que fortalecen una nueva conciencia india, en la memoria de *nosotros los pueblos indios*. Esto hace a la experiencia más versátil para resistir y con mayor sentido histórico. El ejercicio colectivo de *nosotros*, particularmente en situaciones de demanda y denuncias, ha llevado a "perderle el miedo" al *otro*. Mientras los ladinos se quejan de que los indios "*se han puesto alzados por culpa del zapatismo*." El *otro* históricamente ha sido el ladino o coeto explotador, las "atajadoras" (mujeres dedicadas a una economía miserable, de ir a las afueras de la ciudad, para esperar a los indios con sus productos, arrebatárselos, e imponerles el precio que a ellas les convenía). Aquellos que en la Ciudad Real se dicen descendientes de españoles, fueron logrando un lugar social en ese pequeño mundo, gracias al abuso y el engaño que hicieron de los indios. Esto lo registra la memoria india y testimonios de la literatura chiapaneca, como *Ciudad Real* de Rosario Castellanos, entre otros. En la memoria colectiva, *el otro*, después de la colonia, conformó una cada vez más desvergonzada *fauna* de abusadores. Se trata de ladinos, mestizos, coletos, (y desde comienzos de los años veinte, pasan a formar parte de los abusadores personajes identificados como licenciados, políticos, ingenieros, alemanes, sacerdotes o "padres", ministros de iglesias protestantes, etc.) Cada personaje con su cuota de responsabilidad en los cambios y las lagunas de la memoria comunitaria. En 1994 el zapatismo en Chiapas da *una vuelta de página* a la historia oficial. Desde entonces lo más significativo son los cambios en la consciencia y las nuevas redes en la memoria de los pueblos indios. Hoy la historia es de los indios, mientras ellos se ejercen protagonistas, el asombro del mundo moderno da oportunidad al *otro* (en la ciudad), de aprender o pensar en el sentido de la resistencia y otros importantes valores indios. El proceso creado por el zapatismo abre nuevas formas de diálogo y memoria, desde condiciones que nunca antes habían sido posible. Del *diálogo* entre hermanos y comunidades surgen nuevas formas de reconocimiento basadas en los saberes y los valores indios que hasta entonces habían permanecido negados por la cultura hegemónica. Poco a poco, y a pesar de los cercos militares y el acoso a las mujeres, se va nutriendo una nueva conciencia india de igualdad de derechos y de nuevas *significaciones de el otro en las relaciones de identidad*.

²² "Coletos" son los habitantes de San Cristóbal de las Casas que hacen de su posible descendencia de españoles, un argumento de clase y raza en oposición "al indio".

²³ Los "auténticos coletos" corresponden al sector de derecha recalcitrante, surgen a raíz del levantamiento zapatista, como organización de choque en contra de estos y todo elemento "extranjero" o de sectores democráticos en general. Como sector "duro" financian a los grupos de choque.

En el panorama coyuntural de Chiapas, aparecen nuevos "otros" bajo el nombre de "sociedad civil", "compañeros." Se trata de diversos sectores sociales democráticos, remecidos por el impacto político e histórico del levantamiento indígena armado, del EZLN. Comienzan a organizarse en torno a ellos y sus demandas, mexicanos y extranjeros que van a Chiapas a constatar, a observar por sí mismos-as ese proceso. El encuentro abre nuevos cauces a la memoria histórica y a través de diversos esfuerzos de diálogo, los pueblos indios viven experiencias inéditas que fortalecen su identidad. Por primera vez sucede un encuentro digno, donde indios y no-indios conviven como iguales y aprenden del *otro*, a partir del respeto que el proceso zapatista crea en la consciencia de *mestizos* o *kaxlanes*, quienes reconocen la injusticia institucionalizada y buscan mediante actos de solidaridad y amistad, vivir la historia *del lado de los indios*. Hasta entonces, las relaciones históricas basadas en la inequidad y la explotación del indio, estigmatizaron a la persona haciendo del racismo, un recurso cotidiano deleznable. Para el sujeto de la modernidad lo "indio," fue un *desentido* cultural y social y todo lo que aconteciera en torno a su realidad, como la ausencia de derechos a la salud y la educación, a una vida medianamente digna, ha sido considerada como normal. ¿A quién le inquieta que los niños indios se mueran desnutridos o por anemia? Históricamente México y la América Latina actual, son resultado de un modelo de modernidad que se construye sobre las espaldas de la economía india, con su cuota de silencio y olvido social. La marginación como forma de relaciones sociales, les otorgó el "estatus social" *natural* de los sin causa ni derechos. En las clases medias del mundo de la ciudad, es recurrente una aberrante queja que revela esta miseria al acusar que: "no tiene la culpa el indio, sino el que lo hace compadre..." Se trata de una convicción racista que muestra cómo el *indito* es para los mestizos un ser inferior que no ha sido aceptado en igualdad de derechos. Convivimos una *anticultura* de la *indioideologización* que lo menos, empobrece, la *memoria moderna* conformando un sujeto social históricamente *infantil*, soberbio y mezquino, convencido de su superioridad cultural e intelectual, educado con una mentalidad patológica, ya que se basa en patrones clasistas y racistas que hacen del menoscabo, los valores de una convivencia vergonzosa, suponiendo una superioridad posible, por oposición a la inferioridad del *indio menor de edad*.

Observo el proceso de elaboración de la identidad en los tzeltales de Tenejapa, también desde los acontecimientos de la historia reciente que revitalizan la experiencia de la memoria. El año 1994 marca un hito en el presente de los *pueblos indios* (como ellos comienzan a auto-reconocerse, en el nuevo ejercicio de la memoria colectiva) al determinar circunstancias de *certidumbre* que les llevan a ejercer su conciencia histórica desde una praxis política a través de nuevas formas de participación, o de recurso a las tradicionales formas de *asamblea* y *representación*. Poco a poco en el mundo de las comunidades (a excepción de Chamula y otros pueblos sometidos a un estricto control del PRI) suceden situaciones y experiencias donde van reconociéndose protagonistas con dignidad. *Así se hace ver*, se proclama y por primera vez en la historia se divulga *la existencia de sus manifestaciones*, que van siendo reconocidas por la sociedad nacional. En los pueblos indios de Chiapas, se ejerce hoy un recurso consciente

de la memoria a través de nuevas prácticas que revitalizan su identidad, su cultura y sus estrategias de sobrevivencia. La expresión de esta nueva conciencia identitaria se manifiesta en conceptos que empiezan a estar en la boca de muchos, cuando se refieren a: "nuestra dignidad" y "nuestros derechos indios."

Las demandas indias que el zapatismo resume en: "nunca más un México sin nosotros" reviven un renovado *memorial* que va calando profundamente la conciencia, la dignidad y la memoria histórica.

La memoria comunitaria

El *texto de la memoria de jlumal*, nuestro pueblo y de *nuestro saber* está en las formas y el sentido cotidiano de sus actos y saberes. La vida y los actos propios de la comunidad india, le dan sentido a sus prácticas identitarias. El rescate de ese saber a través de dibujos, nos permite observar cómo los sistemas de referencia oral tienen un carácter *memorioso* informativo y normativo de la identidad a través de claves, signos, referentes y saberes orales que aportan elementos a la formación de los patrones de conducta e identificación de sus miembros. Se trata de un proceso de memoria oral que se vale de recursos diversos, recurrentes en pláticas y narrativas.

Por ejemplo, los recursos lingüísticos dan cuenta de una memoria compartida, siendo la más inmediata la de recorridos generacionales entre las familias.

Otro recurso es el de la memoria mítica, donde una de sus historias es testimonio de *cuando los perros hablaban*. Los hombres mayores de cuarenta años de edad, dicen que hubo una época en que sus padres *vivieron un tiempo (mítico)* en donde los mayores "platicaban" con sus perros. Entonces la convivencia de hombres y perros era de tal complicidad que los canes no sólo vigilaban la casa y a la familia, ponían al tanto al esposo de todo aquello que acontecía en su ausencia. Y se dio el caso de un perro que denunció a la mujer de su amo, de engañarlo con otro hombre mientras él se iba a trabajar. Desde entonces se dice que la cabeza de los perros cambió de lugar al ano, y así los animales quedaron sin habla. La palabra canina fue silenciada y su memoria, sellada.

Otra de las claves de la memoria local se introduce con la expresión de *ya tuvo*. Es un giro lingüístico "prestado" (como dicen los lingüistas tzeltales) del *castilla* y de uso en el lenguaje cotidiano comunitario. Designa un tiempo recurrente en el relato biográfico que carece de precisión cronológica, pero que se remonta a la memoria pasada de dos o más generaciones familiares y es de dominio oral. *Ya tuvo* introduce al saber del patrimonio oral familiar. Inicia el relato y cuando se escenifica, sucede en actos de sentido o prácticas que *retraen* memoria pasada al presente. Lo que pasó es memoria que no se pierde del todo, sino que va siendo reelaborada, resignificada en los tiempos del relato o la escena.

La *palabra hablada* tanto en *tzeltal* como en el *castilla* comunitario, o las escenas *performativas* de la costumbre, acuñan signos de representación de la memoria. En la expresión “así es *el costumbre*” se justifica ante la mirada del otro, su tradición oral. *El costumbre* abarca a la casi totalidad de una memoria que potencia a la cultura y atribuye sentido a la identidad. El saber local se sostiene hilando tramas imaginarias y reales, que reconstituyen redes a través de las cuales se arman las leyes comunitarias (implícitas) de memoria y olvido, en actos o narrativas.

De la conversación etnográfica y la convivencia, emergen significaciones culturales que están implícitas o simbolizadas en los actos, el cuerpo, el gesto, el sentido oral comunitario. Son prácticas que revelan *saber* y *costumbre*. La memoria de *el costumbre* se *re-crea* en la tradición familiar, (de manera principal, alrededor del hogar-fogón) en las prácticas de trabajo, (y cultivo) y en los rituales de fiesta, de los santos, en los rezos y en los rituales propios del sistema de cargo. Los actos rituales traen al presente el conocimiento pasado de un pueblo que reconoce el origen de su identidad, en la memoria. El acto ritual *enseña* cómo la herencia de nuestros antepasados *está aquí*. Ese “aquí” es el lugar habitado en comunidad por los *tzeltales*. Es metáfora del espacio significado a través de los actos de la memoria, en el *lugar de la memoria*. Así, cuando me refiero a “la comunidad” no estoy necesariamente refiriéndome a una comunidad concreta, sino a la experiencia y su memoria.

La observación de la vida cotidiana permite reconocer cómo en las diversas formas de representación de la costumbre, la memoria va revelándose en procesos adaptativos de una *circunstancia tzeltal*. Se trata de procesos orales de una memoria histórica que atribuye identidad a “mi pueblo” que se reconoce parte de *sna*, mi casa-tierra, el lugar que constituye el microcosmos comunitario. Allí donde se atribuye significado de origen, a una raíz metafórica que nutre al tronco del árbol de la identidad de la memoria *tzeltal*, se reconoce la pertenencia de la gente, aunque abandone su pueblo. Es el caso de los tenejapanecos que emigraron por falta de tierra en los años sesenta-setenta y se asentaron en la selva, donde *re-crearon* una *memoria pasada* en su nueva tierra que llamaron “Maravilla Tenejapa”. En la travesía cargaron los saberes necesarios. En la frente, el *spe'k* o *mecapal* protege los signos de la memoria de aquellos “*tzeltales* de Tenejapa” en exilio. Una vez instalados celebran los rituales, conservan la lengua rememorando aquel primer aprendizaje. Cuando regresan al mundo *pasado*, llevan ofrendas a sus primeros muertos. El sentido de esa memoria se teje con referentes míticos de una identidad pasada, de historias de resistencia y dignidad:

“*Uoh-Puc* era su nombre

Se escribió: *Uoh* debajo de su garganta /.../ en la planta del pie
Y se lo escribió dentro de la mejilla de su mano...”

(Libro de Linajes del Chilam Balam de Chumayel, Roys, 1933, citado en: *Un Comentario al Códice de Dresde*, Eric Thompson, 1993).

La historia de los pueblos indios trata de una memoria basada en estrategias de resistencia, en ocasiones fragmentada, en piezas que remiten a nociones

arraigadas en la memoria. María Luna de *Tzajalch'en* lo expresa de manera acertada y sencilla: "Yo sin tierra no soy" (persona), en la tierra está mi memoria y sentido. A través de su cultivo, soy. Si trabajo, me constituyo comunitaria y en la cosecha recupero el sentido de mis actos. En la tierra cultivo la memoria de la milpa y la acción me reconoce mujer tzeltal.

En la memoria comunitaria el relato y los consejos, son textos ordenadores del contexto oral. Los niños y jóvenes se "enseñan" a escuchar, a observar en silencio los gestos de la cultura. De esa forma el aprendizaje es principalmente oral, sucede a través de vivencias exploratorias, con la observación y el oído atento en los recorridos entre veredas. Se crece, enseñándose a percibir su entorno. La memoria de la infancia que se acuña en los juegos exploratorios, se enriquece luego, al escuchar el cuento de los abuelos, o las pláticas de los adultos en general. Existe en el ambiente un halo de memoria y una disposición a enseñarse, escuchando, porque la historia oral demuestra que:

"La vida de hoy es consecuencia de lo que tuvo lugar en el pasado. Y existe una íntima relación entre los mitos y otras creencias que se relacionan con el mundo pedrano. Durante las reuniones sociales y las largas veladas se narran los relatos; se cuenta una y otra vez en el círculo familiar con el objeto de instruir y deleitar/.../ se pueden contar acerca del mismo suceso dos versiones contradictorias y cada uno de los informantes puede narrar el mismo mito de modo distintivo y a ninguna de las diferencias se le pone mala cara mientras no se aparte de la trama" (Guiteras, 1986:241).

Cuando la comunidad constata a través de pláticas el poder de la palabra de los ancianos, reconocen su acervo memorioso, la historia y sabiduría de ese pueblo. Precisamente el éxito de la evangelización colonial se debió en gran parte, a que los frailes supieron adecuar sus discursos, a las formas indias de plática y narrativa. El recurso a las formas orales como el de "contar consejas" en los tzeltales de Fray Domingo de Ara (Ruz, 1986), dio alas a los mensajes que circulaban a través de cuentos, prácticas, palabras de los ancianos. Los evangelizadores acuñaron el concepto de *abianon*, que según descubrieron, encierra el acto y la memoria en el modo de contar consejas, forma antigua de enseñanza de valores indios como el respeto.

Tener memoria en el mundo comunitario significa saber respetar y revelar conocimiento en *actos de sentido*. Esta habilidad es patrimonio de algunos memoriosos y en torno a ellos se reúne el colectivo. La memoria refuerza las prácticas identitarias y de atributos culturales que *los hermana*. En el relato reviven nociones y valores constitutivos de la cultura. Sin embargo la memoria oral es frágil y los mayores reconocen el olvido como lagunas de la memoria, de un saber que se pierde en los tiempos de la historia local. Los cortes coyunturales marcan hitos como aquellos *de cuando vino la viruela*, o *de cuando vino el chapulín*, *de los tiempos de Carranza* o aquel otro tiempo más antiguo, mítico, de nuestros primeros padres, o los tiempos de origen, del diluvio.

La historia oral si no se registra por los oídos atentos del colectivo, o si no es rescatada del silencio que la envuelve desde su inicio, ausente de palabra o acto que intermedie, corre el riesgo de perderse en el sin sentido o el olvido, desapareciendo como si jamás hubiera sido elaborada.

Tener memoria en el mundo comunitario, significa saber desentrañar símbolos de la identidad a través del ejercicio oral de relato. En la narrativa el colectivo experimenta el poder de lo inexplicable, y de esa forma, los fenómenos del imaginario pasan a formar parte de la memoria y por lo tanto, de la identidad *tzeltal*.

La memoria de una historia muy reciente

La memoria se vive en el recorrido entre veredas del monte, se cruza con las arterias del *ko'tan*, corazón y las vías del *ch'ulel*, espíritu. Hoy es una realidad intervenida por las imágenes y el lenguaje de la modernidad oficial. Las instituciones modernas pasan a formar parte del paisaje del monte, la milpa, el río y la cueva en el edificio de "la escuela-SEP", "la clínica IMSS Solidaridad", junto a esta, la antena del teléfono rural, que ya no sirve porque no se pudo pagar. Más arriba, la "CONASUPO" y al frente, las construcciones "*de colado*" definen nuevos espacios, ideologizados por una nueva estética de concreto, en imágenes "de colado",²⁴ Las casas son cuadradas y rectangulares, no convencen a la memoria del *tatik* Antonio Girón. Él piensa que sin pilares, no hay memoria. En su cosmovisión *el arriba* pierde referencia si se sostiene en una base de concreto. A su manera de ver, ese material separa la vida humana, de la madre tierra.

La adquisición de costumbres de la ciudad ha violentado la memoria y el sentido de la vida de los pueblos indios. Así por ejemplo, el progreso desde los años setenta llega en *paquetes oficiales* ajenos a la cultura, creando con ello verdaderos dilemas de olvido. Así se vivió el plan de castellanización a través de la escuela en los años cincuenta, combate a los apellidos clánicos, según recuerdan los mayores. Y desde entonces se oculta la memoria del linaje. Los Girón Atz, saben del lugar de los suyos, aunque allí sólo permanezcan algunas familias y sus muertos. Sin embargo, lo que guarda la memoria, resiste:

"Mi apellido clánico es Tonjol, pero cuando hice la primaria en los años cincuenta, el maestro me lo cambió por Hernández" (Juan Hernández).

Otro hito en los tiempos modernos en los parajes se reconocen en los cambios introducidos a partir de los años cincuenta, cuando llegó la escuela a la zona. El siguiente registro importante es cuando llegó el INMECAFE y mejora la economía familiar, aunque también modifica el entorno con plantaciones de "shalúm", árboles de sombra, y los cafetales. También traen "cambios" las políticas sexenales del INI desde los años sesenta. Los préstamos para fertilizantes y herbicidas químicos introducen un concepto violento de "eficacia del cultivo" con un arma química contra las malezas que agrede la relación ética de respeto a la sagrada madre tierra.

Lo moderno impone un concepto de salud y enfermedad muy diferente. Con inyecciones se combaten las infecciones intestinales y respiratorias. Los antibióticos acaban con la diarrea y evitan la muerte. El programa de salud de la

²⁴ "De colado" es en Los Altos la construcción a base de material de concreto, cemento y varillas metálicas.

clínica desplaza progresivamente a los *jpik k'abal* pulseadores y *jpoxil* curanderos-as y hierberos-as. Cambian las nociones de vida-muerte con *jpoxil*, medicina *kaxlan*, que cura con un piquete. Las mujeres desconfían de las primeras campañas de vacunación y de planificación familiar, asediadas por terribles rumores y temores a esos procedimientos desconocidos. En la actualidad sigue persistiendo la desconfianza, debido a que no se ha desarrollado un programa de salud comunitaria basado en su cultura y sus costumbres.

Los jóvenes al incorporarse a la vía política del partido oficial, aprenden la violencia y la corrupción, las mañas de la intolerancia, una manera ajena al mundo indio, de valorar las diferencias.

Para el *tatik* Antonio Girón Luna, "la política como se ha dejado ver;" violenta las formas tradicionales de los usos y costumbres, del respeto y la representación del *sistema de cargo*. Desde que el PRI entra y controla la vida política en las comunidades, las autoridades son impuestas, y nuevos personajes de una nueva forma de poder buscan el cargo para robar el presupuesto municipal. Y aprenden a corromper a los jóvenes.

Tenejapa *trae pleito* con el gobierno desde 1992²⁵, debido a la inconformidad de las comunidades por la autoridad impuesta. Ese año hubo elecciones para presidente municipal. De acuerdo a la costumbre de pronunciamiento indio, se vota, *apersonándose*: cada hombre o mujer es un voto, que se ubica en la fila que representa a cada candidato. En 1992 la fila del candidato opositor al partido de gobierno fue la más larga. Eran muy pocos los tenejapanecos que votaron por Sebastián López Méndez, más conocido como "el pepsi" apodado así por tener la concesión de venta, de la pepsi-cola en todo el municipio. Entonces sus aliados decidieron ir a "acarrear" gente de otros municipios para que durante el resto del día de elecciones, se pusieran en la fila de *el pepsi*. A él se le acusaba de un crimen y otras fechorías, motivo por el cual, la gente de las comunidades no lo aceptan como Autoridad. *El pepsi* ganó por fraude y los *Paserol* (autoridades pasadas) decidieron negarle el bastón de mando y lo escondieron. Por primera vez en la elección de una Autoridad del sistema de cargos en Tenejapa, no se le entregó ritualmente el símbolo de autoridad, en el acto de su nombramiento como nuevo presidente municipal. Sebastián López Méndez, debió gobernar sin ese reconocimiento que significa que está ahí, por elección y reconocimiento de todos. En esa fecha se sienta un precedente más de impunidad y violencia contra la cultura y la tradición del pueblo. Hubo enfrentamiento, persecución y varios encarcelados injustamente. De 1992 a 1993, *el pepsi* fue "resguardado" por tropas armadas de la policía que rodeaban la casa de la presidencia.

En el marco del levantamiento zapatista y sus demandas de justicia y dignidad, Tenejapa presentó su inconformidad con ese presidente impuesto, y en el contexto de denuncias, exigió al gobierno del Estado, que lo quitaran del cargo.

²⁵ De 1992 a la fecha la historia del pueblo ha sido determinada por el deterioro de las formas de representación de la costumbre, a través del sistema de cargos político, resultado de la corrupción y las elecciones de facto, que ha impuesto el PRI en la zona desde hace décadas. El daño es profundo y ha traído consigo una violencia sin reparos.

El ambiente político era de malestar por los abusos de poder y el zapatismo contó con mucha simpatía e interés, especialmente de parte de los jóvenes (población mayoritaria) y también entre los niños. Algunos ancianos estaban atentos y a medida que iban informándose a través de la comunicación oral de los que venían de Ocosingo, o de quienes se habían enterado de anécdotas o historias de los zapatistas que ellos valoraban como propias, se iban sintiendo interpretados, reconocidos, emocionados con las reivindicaciones zapatistas. Hubo jóvenes del paraje que se fueron a la selva a incorporarse al EZLN. Hubo familias que se organizaron como bases zapatistas y se mantuvieron en contacto con ellos. Algunos realizaron actividades de solidaridad y a partir de 1995, un importante contingente de mujeres de Tenejapa, salió a marchar con sus hermanas zapatistas para celebrar juntas el día internacional de la mujer, el 8 de marzo.

El proceso polarizó a la gente y el ambiente político comenzó a estar tenso. Aparecieron armas en las casas de los priístas y lanzaron amenazas a los que no eran priístas. En la comunidad surgió la desconfianza y la hostilidad, lo que modificó radicalmente las formas de convivencia comunitaria.

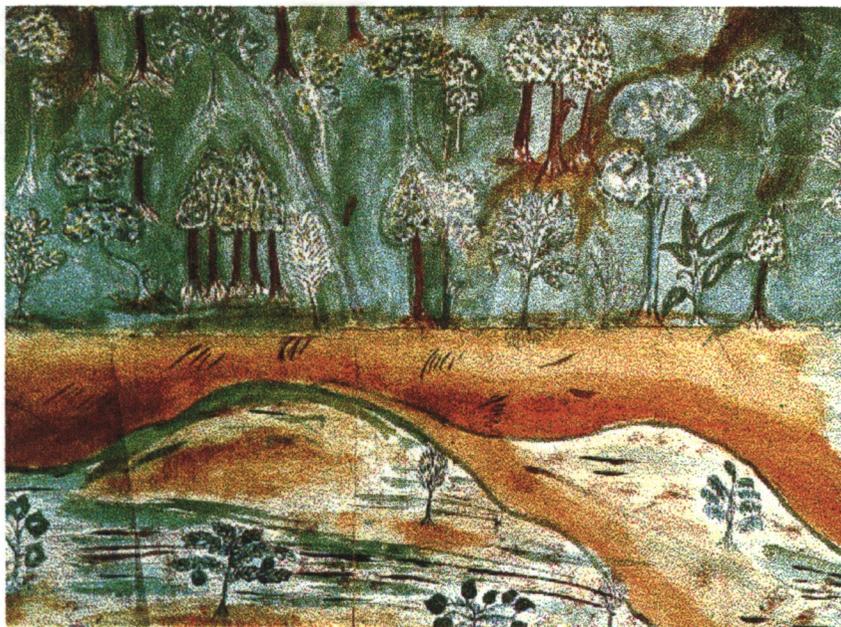
Aun así, los niños jugaban a ser Marcos y su imagen la integraron a la memoria comenzando a estar presente en sus dibujos.

Los sucesos locales que desde 1994 se desencadenan en Chiapas, en el mapa de Las Cañadas, la Selva y algunos municipios de los Altos de Chiapas, dejan para siempre de ser locales, o rebeliones indias, ya no son problemas encerrados en cada municipio, los acontecimientos impactan a todos y van creando una nueva conciencia de derechos de pueblos indios, con el sentido y la memoria que ellos mismos van construyendo. El zapatismo desencadenó entre otros muchos cambios, un nuevo protagonismo resultado de una nueva conciencia histórica. Los acontecimientos y sus versiones, a pesar de la violencia, persecución y riesgo constante, desencadenan memoria y aprendizaje, modificaciones en la percepción de sí, en la autoestima, en la actitud y los procesos indios se transforman enriqueciendo la identidad, todo lo cual fortalece su conciencia histórica. En ese proceso, la memoria oral comunitaria responde como memoria de grupo, se reconocen como "pueblos indios" con un sentido más cultural y político.

Lugares de representación de la memoria

La gente siempre guarda un recuerdo, una imagen fresca de las veredas en donde se enseñó a recorrer la memoria de saberes necesarios a la convivencia con la naturaleza; con paciencia y sufrimiento. Desde niños-as debieron aceptar el trabajo pesado, la carga en la espalda. A través de la observación de campo encontramos el sentido a esa *"infancia transida de memoria"* (Bertrand, 1977). Al hacer memoria, los recuerdos se expandían libres recorriendo el camino más allá de sus pasos, en la memoria biográfica de Juan Hernández. Al recordar, él va *re-haciendo* las veredas de su memoria. A través del relato recorre saberes y valores que hoy constituyen su identidad. Los caminos de la memoria oral están sembrados de metáforas, nociones sagradas y de valores prácticos de la experiencia comunitaria.

Tojbée, la vereda, es parte del contexto de sentido oral, en la memoria comunitaria



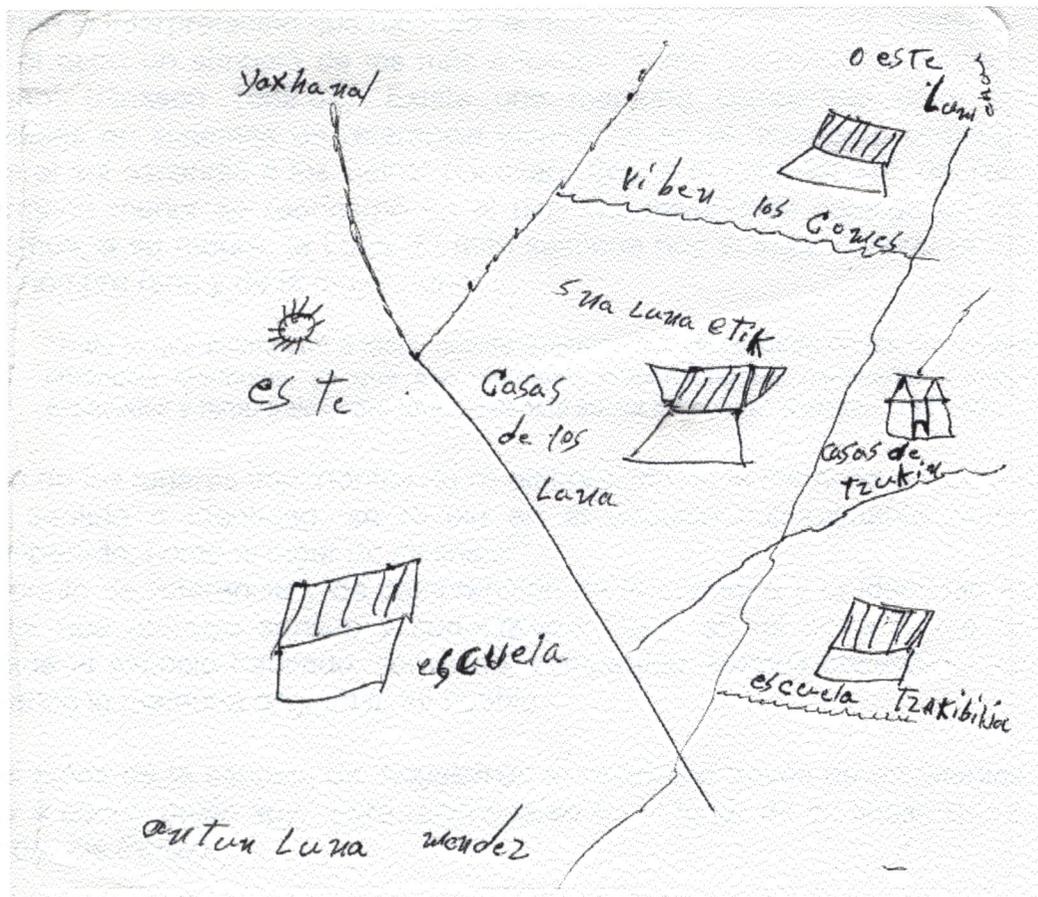
"Al salir de mi casa hay una vereda que sube y baja; primero voy de bajada, es una pendiente que me lleva a tzaltzaltonil, o "cruz de piedra." Esa cruz marca en mi vereda un lugar sagrado. Ahí me paro a ver la bajada que está muy empinada y el camino está muy lodoso. Miro todo el paisaje y busco si no anda algún toro. Si no hay, sigo mi camino tranquilo, y si hay, me apuro o espero a mis hermanos mayores para que me acompañen y si no, me sigo con mis perritos. Llego luego a otra bajada, jemel, es un barranco, bajo y cruzo un río, Patch que viene de Sibakte' el. Finalmente llego a k' inal, mi terreno y me voy a la casita que tenemos con mi padre y saco las herramientas, según el trabajo, si es de limpia, tomo azadón o machete. Ahí me paso todo el día.

De regreso, en la tarde a veces me pongo a competir con mi hermano, a ver quién

llega primero a casa. Entonces, para ganarle yo acorto vereda, trepándome cerro arriba, por el jolwitz, que es muy empinado, es mucha pendiente, pero a mí me gustaba correr en la subida, claro, siempre que no tengo carga. Acortando camino en el cerro, llego a una planada y voy a salir a Tzaltzaltón, donde está la cruz, y llego a otra planada, k'amal. De ahí viene otra subida. En todo ese trayecto hay abedules, que le decimos n'ajk, unos árboles enormes, bakelte, es un árbol cuya madera aguanta 100 ó 200 años, y otros llamados k'ante; encinos, pinabetos, robles, aguacates, matas de yerbamora, que se comen, otra que llamamos tukulumchich, esta es medicinal cura riñones y gastritis. También en el camino nos encontramos conejos, comadreas, y en ocasiones, uax, gato de monte. Escondidas en sus cuevas están la tusas y se oye cantar al tutchich, que es muy escandaloso, por eso a la gente ruidosa se le llama tutchich; chachalacas, y arriba en lo más alto de los árboles, escucho también a los pájaros carpinteros".

En la vereda de su infancia que don Juan recuerda hoy, se enseñó en nociones, saberes e hizo suyo valores que el colectivo reconoce como acervo de una memoria que se sostiene en valores como el respeto: *lek ya yak sbaj*, expresado a todo ser vivo. La experiencia facilita el desarrollo de habilidades y destrezas de una memoria perceptiva en situaciones orales que estimulan los aprendizajes comunitarios. De esa forma la memoria local acuña saberes y conocimiento legitimados por el cuerpo social mediante una diversidad de *formas de sentido* y manifestaciones que antropológicamente son señaladas como rasgos de identidad étnica reconocida. Los signos de esa memoria circulan en redes que ayudan a la memoria actual a no perder el *recuerdo de cosas pasadas*, mientras el imaginario se adecua a una versatilidad de *prácticas de sentido*, siendo *el cultivo*, una de las primordiales que se ejerce sin pérdida de lo sustantivo para ese mundo oral.

La representación de *el este conceptual* (Gossen, 1989), es un recurso memorioso espontáneo en los escolares:



Aparece en la memoria infantil como punto de referencia de "donde sale el sol," lugar de origen de la vida y la luz, principio de Todo. En *Tzajalchén*, se le reconoce como el lugar de los *Lunaetik*, donde habitan las familias de ese linaje, donde está "nuestro terreno-casa-milpa".

En la percepción del espacio habitado por *Antun Luna*, tiene un importante lugar la representación de los dos referentes espaciales del simbolismo cosmogónico de los pueblos de Los Altos de Chiapas, según he observado. La ubicación del este, *por donde sale el sol*, y del oeste, *por donde se pone el sol*, revela cómo la persona de Los Altos, "se pone de cara al universo desde el horizonte del oriente", como lo hace el sol cada mañana. A Gossen sus informantes le indicaron que el este es la posición del sol, en donde aparece o amanece; el norte es el equivalente horizontal de la posición vertical del sol en el medio-día; (calor del medio) el oeste es "el sol que se va" o "puesta del sol" y que el sur es equivalente horizontal de la posición vertical del sol en la "media-noche."

"De esta manera, el comienzo de todo circuito ritual (en sentido contrario al de las agujas del reloj, se convierte en el "este conceptual". En este sistema, el norte se convierte en el equivalente horizontal del punto de "máximo calor" del sol al mediodía

al alcanzar el zénit de su órbita; el oeste y el sur también siguen la trayectoria solar” (Gossen, 1986:55).

Según la interpretación que hace de “el mundo del sol” chamula, Gossen reconoce en el astro un símbolo de los más eficaces, como “otorgador y conservador del orden” (Gossen 1989:69). Existe una memoria compartida entre tzotziles y tzeltales en sistemas de referencia inspirados en el “momento cosmogónico en que el sol ascendió a los cielos” (Gossen) Según el mito del *Xut*, de Tenejapa, el hermano menor se reencarnó en el dios Sol llevándose consigo en su viaje al cosmos, a su madre, la Luna. El mito sostiene hoy el lugar cultural (e ideológico) del hombre (sol) y de la mujer (luna) y:

“Todo lo que acompañó a dicho acontecimiento está ahora fijado en las costumbres y creencias chamulas, ya que ese momento proporcionó las necesarias categorías espaciales y temporales para una existencia social ordenada” (Gossen, 1989:69).

Uno de los lugares importantes de re-elaboración de la memoria a través de redes de sentido e identidad, se revela en el espacio culturalmente reconocido y compartido, como el lugar de mi linaje²⁴

El punto de referencia y de comprensión de la memoria y la identidad está en el lugar que atribuye *sentido y connotación*: “Soy, en mi tierra”²⁵, me reconozco desde el espacio habitado, convivido, compartido. Hemos observado que de ahí arranca la memoria de *jlumal*, mi pueblo

Los niños de la escuela de *Tzajalch'en* lo revelan a través de estrategias de: “Yo voy a contar quién soy,” para reconocerse en el lugar de su linaje, (los Luna, los Girón, los Pérez):

“Yo soy Mateo Girón Pérez
Soy hijo de Alonso Girón Intzin
Trabajo en mi milpa de mi terreno Gironetik
Y trabajo en la casa de mi tío
Me gusta más jugar la pelota, me gusta más el futbol
Y me gusta lo que he aprendido de mis mayores
Y aprendes a estudiar los libros con los compañeros mayores de la escuela.”

Los niños-as ponen en evidencia a través de su memoria cómo los *sistemas orales comunitarios* se activan en las prácticas de la *experiencia*, integrando datos o símbolos, signos, referentes que se acoplan a otros, conformando la trama de saberes.

Entiendo por sistemas orales de la memoria comunitaria, las representaciones que refuerzan y actualizan la identidad, mediante estrategias orales. A través de esos

²⁴ La antropología de Chiapas define a linajes como la organización de unidades domésticas o familias. Son grupos organizados y asentados en un lugar reconocido social y ritualmente *por el espacio de* (los Girón o los Luna) En los linajes las familias reconocen sus apellidos que los identifican a clanes. En *Tzajalch'en* registré 22 apellidos clánicos de los Girón, cuatro de los Intzin y tres de los Luna.

²⁵ “Ser de la tierra” Es la metáfora de la identidad india, de connotación de una memoria arraigada, más allá de la tierra, en los símbolos que la constituyen de *la milpa y el maíz* de sus *primeros madres-padres*.

esquemas orales, la memoria comunitaria adquiere su propia *textura*. En el proceso de convivencia, se va tejiendo pacientemente la trama de sentido de la identidad india. Interpreto *sentido*, desde la observación de las formas locales en que se reconoce y valora la acción, en los sistemas de comunicación oral comunitaria.

Esa memoria del río según el texto de la Colonia, (Archivo Histórico Diocesano *sff*) es aproximadamente del siglo XVII. No hay diferencia significativa en la relación con el entorno del río y el uso de sus recursos desde hace tres o más siglos, con las formas actuales. El río es lugar original de la memoria de la mujeres. Desde tiempos muy remotos alimenta la vida, el cuerpo, la convivencia. Sus aguas son tema de otras memorias, míticas, de cuando la serpiente detuvo la vida de los tres



pueblos vecinos, interrumpiendo con su enormidad, el paso de las aguas.

La circulación de un sistema comunicativo oral, supone una memoria común. Sin esa memoria, no habría un lenguaje común. En los contextos orales existen diversos lenguajes con diversos códigos que suponen un carácter también diverso de la memoria. Los sistemas orales de acumulación y de acervo, se reconocen finalmente, a través de signos propios de la identidad tzeltal. Al respecto Turner aporta una visión de diferenciación de símbolos según los contextos, en simples y complejos. En los simples están las más arcaicas formas de interpretación de nociones de espacio y formas geométricas, signos sonoros y gestuales, que iré desentrañando más adelante. Los complejos, según Turner, tienen una semántica constante:

“No hay nada de insólito en que en formas simbólicas complejas, por ejemplo en estatuas o santuarios, esté encerrado un significado simple, mientras que formas simples por ejemplo, los signos dibujados/.../ pueden ser polisémicos en grado sumo, en casi todas las situaciones rituales en que se utilizan...” (Turner, 1983).

El uso y significado del símbolo no es algo constante; no es posible imaginarse una memoria como depósito de símbolos apilados y mensajes estáticos, el aforismo "guardar información en la memoria" es relativo, ya que la memoria no es un órgano concentrador de datos, sino una experiencia dialéctica de *re-creación* de saberes, a través de los actos de la vida diaria. Así es como en los tiempos agrícolas, por ejemplo, los *tzeltales re-crean memoria* en el cultivo, *lugar semántico* por su significación sagrada y ritual de preservación.

Ese trasfondo cultural se vale del "sentido común" que orienta y delimita, estableciendo hábitos de vida y costumbre. *La idea de sna'*, mi casa, es determinada por su posición contextual, como marco simbólico y soporte de las representaciones cosmológicas (Galinier, 1992), y de orden. En el caso de la memoria genérica, su representación se refleja en actos domésticos repetitivos de la mujer, encargada de preservar la memoria.

Ambitos cotidianos de la memoria comunitaria

La percepción de mundo en la infancia se inicia en el espacio *con-vivido* en la familia, y rememorado en las tareas de la economía de milpa. El conocimiento infantil de los espacios cotidianos se inicia alrededor del cuerpo de la madre; esta es un referente intenso y prolongado ya que es amamantado-a hasta los cuatro o cinco años. Del cuerpo de la madre al espacio más amplio, *n'a*, la casa, se teje una trama de sentido e identidad *natural*, en la memoria de los hijos. La casa es el centro vital de la vida familiar que se fortalece en torno al fogón, *yawil k'ajk*. El afuera inmediato es *amak*, el patio que representa en la memoria familiar, el espacio que se abre al mundo. *Más lejos, k'atic* está la milpa. Casa hogar-fogón, patio, milpa, son los principales espacios de la memoria afectiva, de las experiencias iniciales y constitutivas de la persona, en la representación de "lo nuestro".

Yawil k'ajc espacio matriz: hogar-fogón

En la casa indígena el fogón es "el símbolo más prominente de la actividad ritual," (Galinier, 1990) de la memoria. En torno al fogón, la madre *hila la trama de la memoria* familiar. Allí se re-crean las pautas identitarias y se van extendiendo las redes de saber. El fogón es el lugar de encuentro y transmisión. Para las mujeres es el espacio primordial de los saberes, y plática de la abuela, la madre y las hijas. En torno al fogón ellas se inician en las tareas que la preparan para el desempeño femenino. Mirando hacer a la madre y a la abuela, se aprende a tortear, desde los 7 años. La circularidad alrededor del fogón, resulta a la memoria, una clave, metáfora de eterno retorno que permanece en la memoria de los actos genéricos propios del saber. La acción constituye el *ser*, en el acto que se repite arraigándose en el inconsciente colectivo femenino. Alrededor, ellas hilan la trama de una memoria que pervive. Los referentes, simples, complejos, van extendiéndose en redes simbólicas. Constituyen (la memoria) de un cuerpo universal de su identidad, *antz*, ser mujer ahí. El dato se hace memoria en los gestos de un cuerpo identitario a través de las enseñanzas, del consejo, y el

trabajo. Las niñas “se enseñan” a ser madres y a reconocer las tareas propias de la mujer en los valores de esa memoria antigua. En la memoria comunitaria, el espacio del fogón,

"es el punto de fusión de las coordenadas espacio-temporales, sitio de exaltación de la vida (las llamas) y del aniquilamiento (las cenizas), marca de la ancestralidad" (Galiniér, 1990).

Alrededor del fuego, lo femenino se concentra y expande. Propicia la reunión familiar e históricamente es para la memoria indígena, centro de convivencia y enseñanzas familiares. En torno al hogar-fogón se reúne toda la familia, es lugar de consenso y acuerdo, de enseñanzas y relatos. Junto al fogón la familia se pone al día y se ventilan las buenas y malas cosas. Las mesas y sillitas se ubican dejando abierto el espacio alrededor. El mobiliario queda distribuido cerca de las paredes de manera que el centro, lugar del fogón, permanezca abierto. De las paredes cuelgan las ollas y otros objetos de trabajo doméstico.

Amak, el patio, espacio exterior

A *mak'* representa la prolongación exterior al mundo de afuera. Es el espacio de recreación, intercambio y socialización familiar. Ahí se convive con los de afuera. En ese sitio abierto a la naturaleza, al cielo y al mundo, la familia se asoma a la otra mitad del mundo, el cosmos.

En el patio conviven las mujeres de la casa con sus visitas o vecinas. Es el lugar del trabajo que permite la conversación. Es trabajo “leve”, casi de ocio. Mientras las mujeres limpian los granos de maíz, *ya tsajtik ixim*, para hacer *sok ya jpaitik* el hervido previo a la masa: *ya jpaitik ixim mats*.

Otra tarea que se realiza en el patio es la selección de los granos, del frijol, *chenek*. Las niñas observan en silencio, o mientras juegan, aprenden observando-hacer, modo comunitario de enseñarse y aprender las tareas. Casi sin darse cuenta van aprendiendo a reconocer los tipos de frijol: *chenek xlumil*, *chenek x-a'k'il* o *chenek x-bot'il*. El patio, espacio de afuera de la casa, es el lugar donde se cruzan los acontecimientos que sostienen la vida familiar, con sucesos triviales, se hace memoria de pláticas y también de chismes. Es donde se concentra la vida cotidiana de las cosas comunes. Se convive, saludan a las personas que cruzan, que van al río o hacia la escuela. Se ponen al tanto mientras trabajan. Algunas mujeres bordan su falda, con *flores del camino xinichmal*, alrededor de la cadera femenina. Sus naguas o faldas, *tsekel*, las revela “tenejapanecas.”

Las mayores tejen con telar de cintura su *luchu k'uilal*, el *huipil* de la mujer tzeltal, en lana teñida con fibras vegetales, cochinilla o plantas. La trama a *hilos contados*, fija la memoria de las madres de su pueblo. El cuerpo también registra nociones cardinales que orientan marcando los lugares conceptuales cosmogónicos. Del medio del pecho, surge la imagen de oriente, símbolo del amanecer, y de occidente, lugar del atardecer. Cada lugar está representado por los hombros de la derecha y la izquierda, a través de cruces bordadas en forma de **X**, *Kurusetik*. Al frente del huipil, cerca de los senos, se ubica el lugar de la vida presente. En la espalda se guardan los signos de una memoria pasada. A través del vestuario, el

cuerpo femenino va mostrando el mapa de la identidad, "Uc Puc era su nombre..." Atz, su linaje. Después de más de quinientos años, la memoria indígena ha sabido resistir con dignidad, en silencio, con estrategias ante las cuales, qué aparato de la modernidad, puede verdaderamente borrar el dato humildemente bordado de un pueblo que simboliza en los rombos la noción de cosmos o *jumal*, mi pueblo, su universo. El recorrido de la memoria sigue oculto, bordado en imágenes de animales, alacranes, *tsek*, signos del trueno o el rayo, o de la fuerza de la vida. Una mujer es más respetada por su esposo cuando ella le teje su *smamalal* o *calzón*. El *kurup* o *calzón* lleva grandes rombos rojos, y quien lo porta revela su prestigio. Los rombos son signos del cosmos, recorrido por las veredas de la vida, representada en *yakan ts'i'* o patas de perro. Algunas franjas representan signos del silencio o lo oculto en los recorridos de *k'ochin te'* los caracoles. El patio integra a la mujer y su familia, a la comunidad. En el patio se cultivan frutos, se dejan crecer las yerbas curativas y comestibles, las flores. Se extiende para secar frijoles, maíz y desde la introducción del *kapé* el "patio de secado" se usa después de la pizca (es un amplio rectángulo de cemento que se ha construido con préstamos). Además es el lugar de los muertos. Sus cuerpos se entierran en el patio, en la milpa o en medio de la casa, según lo hubieran pedido los difuntos, antes de morir. Se dice que el cuerpo del muerto en el hogar, mantiene viva la memoria familiar, en contacto con el inframundo, lugar de renacimiento.

K'altic, la milpa, el espacio de cultivo

La milpa es el espacio primordial de la memoria comunitaria y de la identidad de los tzeltales. Cultivando es como la persona se *enseña* en los valores de su pueblo. En la milpa la mujer trabaja diario junto al hombre, o sola, cuando él sale a buscar trabajo afuera para mejorar el ingreso familiar. Se cava la tierra con respeto y paciencia. Aún existen y se usan herramientas prehispánicas como la *coa*, con esta se desmaleza, se abren surcos para sembrar los granos de maíz. Sucede a veces que la mujer permanece en la milpa, hasta el día mismo de dar a luz, y en ocasiones, allí nacen o allí mueren sus hijos.

Chibchix, el mercado, espacio de intercambio

Existe una historia antigua de la memoria del mercado. *Yobchib* es uno de los lugares de mercado más antiguos de la zona. Ahí se reúnen los tres pueblos tzeltales vecinos, Oxchuc, Cancuc y Tenejapa. Conviven desde hace por lo menos doscientos años (según se refiere en los Libros "Circulares Superiores de la Parroquia de San Ildefonso", 1850, de Tenejapa). En el lugar se reconoce una memoria remota de un pasado común de los tres pueblos. *Chibchix* es punto de reunión no sólo para hacer mercado, es lugar primordial, a él se llega caminando por veredas desde *Tzajalch'en*. Según datos etnográficos de Villa-Rojas ese mercado fue muy combatido por las autoridades ladinas porque después del mercado, en los años treinta-cuarenta, los hombres se embriagaban y hacían pleitos. En la actualidad es una plaza tranquiladonde se venden productos básicos, de consumo. Productos de la milpa, frutas, frijoles; chiles, cacahuates; chayotes; jitomates, cebollas; papas o carne *de toro*.

Chibchix es el lugar primordial de convivencia desde los tiempos de los primeros *madres-padres*. Durante la Colonia fue un importante espacio de reproducción de la vida y la economía indígena como sistema básico de intercambio en la organización de la *zona de refugio* (Aguirre Beltrán, 1991). Se practicó el trueque de sus productos hasta hace pocos años. Desde la colonia la idea y práctica del mercado indio, no ha cambiado sustancialmente:

“La plaza se organiza por pueblo de origen/grupo étnico y no por producto/.../ A través de la historia se registran cambios organizativos que reflejan un giro hacia una mayor presencia de elementos capitalistas/.../ Diversas investigaciones han demostrado que los mercados contribuyen a la integración económica, política y cultural de la región o regiones que cubren. Celebrados tradicionalmente como plazas abiertas, los mercados campesinos han constituido fuentes de información socio-cultural y proveen a su participantes con modelos de y para su comportamiento” (Goldin, 1987:243).

En las comunidades, las familias han ido introduciendo una oferta más amplia de mercaderías a su consumo. Además de productos de la milpa, se vende ganado en menor escala, proveniente de Ocosingo, telas y diversos objetos de plástico.

En el mercado circula además, información diversa que intercambian los pueblos de los tres municipios vecinos. A los tzeltales de Oxchuc, Tenejapa y Cancuc, les complace reconocerse diferentes, no sólo en sus distinciones lingüísticas del tzeltal, para ellos es importante mostrarse únicos, a través de su vestimenta.

En los espacios de trayectoria en *con-vivencia* se hilan fragmentos de una memoria en versiones, actos de saber, cuentos, experiencia, silencio. En el mundo comunitario se observa una diversidad de recursos y usos de la memoria, como referente oral de la identidad. En la vida cotidiana la memoria colectiva no es sólo relato; está en las prácticas en que se reconocen *nuestros saberes y nuestra costumbre*. Y esta surge de una memoria común en todos los mayas, de origen mítico, en la memoria de un “ser hombre de maíz”, ser vegetal.



Las imágenes de la memoria se re-crean a través de signos que sostienen a una identidad que acontece:

“Al interior de múltiples interconexiones que se generan entre diversos fenómenos y sistemas culturales de una comunidad, la tradición oral parece ser, entonces, el principal hilo que hay que seguir para ir tejiendo y destejiendo procesos de significación” (Castillo Rojas, 1995:40).

En la *re-creación* de la memoria, algunas palabras y gestos son claves de la cultura que expresan sentido. El recurso connota a la acción y a la palabra, según el efecto de *convencionalización*. Un ejemplo está en *batsil k'op*, “la palabra verdadera”, por justa. La expresión es de una ética que nombra aquello que en el mundo occidental corresponde a un “deber ser”.

Los acontecimientos que transitan del pasado al presente, se *viven* en la historia rememorada por los mayores a cargo de *revelar memoria*, es decir, sentido, a la identidad. En el circuito, la versión va transformándose en una memoria ideológica de los acontecimientos o del cuento. El proceso reconoce actos de memoria episódicos en que se *re-crea* el dato original. La memoria que todos cuentan, en Pierre Janet es *el acto mnemotécnico* del dato principal. *El acto de narrar* implica un comportamiento narrativo que tiene función social, puesto que comunica información y atribuye al lenguaje el poder contactar a la memoria (Janet, en Le Goff, 1991:133), en los actos. Esas formas de rememorar permiten ver cómo la actividad *mnésica* fuera de la escritura, es una actividad constante no sólo en las sociedades sin escritura, sino también en aquellas que disponen de la escritura (Le Goff, 1991).

“En la mayor parte de las culturas sin escritura, y en numerosos sectores de la nuestra, la acumulación de elementos dentro de la memoria forma parte de la vida cotidiana” (Godoy, 1977; en: Le Goff, 1991:135).

Actos clave de la memoria

En las culturas orales, *aprender o saber* significa lograr una identificación comunitaria empática y estrecha con lo sabido (Havelock, 1963), los actos de representación, le dan un sentido integrador a la persona y al colectivo que se reconoce en los actos de esa memoria de todos. De esa forma la memoria como ejercicio, *sostiene* a la comunidad oral, a través de los saberes heredados y aprendidos. Los actos y saberes se reconocen como estrategias orales de *hacer historia*, de hacer cultura. Los testimonios revelan un aprendizaje nada fácil, de resguardo, silencio; olvido como resistencia y estrategia de sobrevivencia y que hoy, más allá de los cuentos y relatos de enseñanza de los ancianos, se manifiesta en las formas de organización comunitaria, en los sistemas orales de representación, en los rituales, en las prácticas, en el trabajo, en el *ethos* de un pueblo que se autopercibe *indio* en el más extenso sentido histórico, ideológico y hoy, político. Esa memoria que *re-viene*¹ en actos, constituye a la persona. Elaborarse persona de memoria oral, implica un ejercicio de recurso comunitario (permanente), a significados vitales y simbólicos. La estrategia requiere de recursos y habilidades como la elaboración mental de mapas cognitivos operativos (Marina, 1997), de saber.

La memoria es más que una facultad de almacenamiento pasivo. Para los

pueblos de *la palabra verdadera* la memoria es la clave en donde reside el sentido ético del hombre y la mujer maya y tzeltal, que busca elaborarse en el ejercicio de una vida de pensamiento justo. Su ejercicio compromete a una diversidad de habilidades y estrategias (costumbres) mediante las cuales se preserva identidad y se acuñan saberes que se transmiten en enseñanzas, o se manifiestan en múltiples actos orales, no sólo en el relato. En ese sentido es creadora porque incorpora la experiencia y el saber de todos. En la comunidad oral, la memoria depende de sus fuentes de *abastecimiento* que son principalmente la percepción, los esquemas de categorización y clasificación, los recursos imaginarios, y los recursos a la memoria mítica que aporta *historia* a la costumbre, a los ritos y por tanto, a la identidad.

En la experiencia oral, la memoria se explaya en una diversidad de recursos y actos de representación que permiten la actualización constante del sentido.

De esa forma *acontece* comunitaria, en tiempos episódicos, representándose o revelándose, “reconcentrándose” tejida, en el telar de cintura, entramada en cuentos, dando forma al mito de los *Chulmetik-tatik*. En ese contexto oral, *hacer la milpa* es re-hacer memoria y revelar saberes originados en un tiempo antiguo, mítico, de cuando:

“Había alegría en el corazón de su abuela la segunda vez que brotaron las plantas de maíz. Luego los elotes fueron deificados por su abuelo y ella les dio nombre: En Medio de la Casa, Elotes Vivos, Lecho de Tierra se volvieron sus nombres. Y dio los nombres a los elotes de En Medio de la Casa, En Medio de la Cosecha, porque los habían sembrado precisamente en medio del interior de su casa” (Popol Vuh, Traducción del quiché, Tedlock :146).

En medio del corazón o núcleo de la memoria está la cultura, quedando de esa manera grabada en actos de retorno al saber milenario que *nos constituye pueblos de maíz*.

Lugares semánticos de la memoria

El mundo de la vida local se percibe como una *comunidad significada por la memoria* en el intercambio de saberes e historias, de conocimiento tradicional y tecnologías indias. Esto sucede en redes de convivencia y transmisión, en las mismas prácticas de trabajo y los actos cotidianos. La vida misma acontece en la transmisión de procesos humildes, sencillos, pero que poseen un enorme valor cultural, en la noción comunitaria de *enseñar-haciendo, aprender-observando*, en silencio. El recurso, es más que un ejercicio mecánico de recordar saberes o historias. O de hacer evidente los caminos de una memoria que viene del tiempo de nuestros abuelos a nuestros días. Se produce en situaciones vitales donde la memoria se vive, creando situaciones, o re-creando ritos de *prácticas reveladoras de sentido*. La convivencia enriquece los procesos cotidianos de esa memoria *activa*, que acontece en actos de *rememorar haciendo*, en situaciones re-creativas y adaptativas de las enseñanzas que aun guardan los *metik-tatik* o ancianos de la memoria, sobre los saberes del cultivo, del monte o las veredas. Las prácticas comunitarias son formas orales de rememoración de una comunidad que hace de esa herencia, *actos de saber*.

Los actos de saber *rememorar*

La memoria comunitaria se representa en *sistemas de referencia oral* que se manifiestan en actos de saber, con una importante referencia al saber *antiguo, anciano*, que transmite y enseña, en el sentido de "*la parole ancienne*" de Petrich (1989) y Calame-Giraule, quien considera que si la palabra es enseñanza y tradición, es también conocimiento conferido a quien lo recibe:

"...car son role est de transmettre a son tour la tradition, sous forme de parole vivante et ininterrompue, aux générations qui viennent " (Calame-Giraule, 1965).

Y en el contexto comunitario oral la palabra es memoria, saber anciano. Lo que se transmite y aprende de los ancianos es: "*ja te binti ya jnopbetik te mamaletik*, aquello que aprendemos de los mayores o los antiguos, *ja'te binti yayal te ma'ch'atik ayix ya'wilal*, enseñanza de los más jóvenes, que se reconoce en todo aquello que viene del pasado y se manifiesta en *el costumbre*, las enseñanzas y saberes de los viejos. En la narrativa el colectivo de escuchas, guiados por el relator, va a participar con su memoria, en el proceso oral de *re-hacer* la historia en *ya anel*.

De cómo la cultura se siembra en la memoria

Te binti ya sna' te mach'atik muk' xch'ielik, lo que saben nuestros mayores es palabra *viviente*, ininterrumpida que va y viene.

En uno de los pasajes del Popol Vuh se revela poéticamente el aprendizaje simbólico de la cultura, en la semilla que guarda la memoria: "*los elotes que dejaron sembrados los gemelos divinos*". Lo que *Xbalanqué* y *Junajpú* "dejaron sembrado" fue la costumbre y el *saber cultivar la milpa*, espacio de representación del tejido que arma la trama de una memoria que se preserva en actos de cultivo; en el trabajo, la siembra y la cosecha: nociones del acto civilizatorio del hombre maya, para quien el maíz es *fruto de la memoria*; su cuidado y cultivo revela a la persona sabia que sabe trabajar, y en la acción, *ser*.

En el origen de la memoria del cuidado de la madre tierra, está la cultura, en su revelación "así dijeron" surge la memoria de los pueblos mayas. El primer esfuerzo de los dioses por dar vida al hombre fracasó hasta encontrar la materia sagrada, el maíz :

"Cuando hicieron al hombre, de tierra lo fabricaron y lo alimentaron de árboles de hojas /.../ pero no hablaba, no andaba, no tenía ni sangre ni carne según cuentan nuestros abuelos /... / Sólo los animales sabían que existía el alimento/.../ Y fue en el cuerpo del coyote muerto que se descubrieron los primeros granos de maíz y de la masa del maíz y la sangre de la danta y la culebra se hizo la carne del hombre..."(Memorial del Sololá Anales de los cakchiqueles Versión de Andrés Recinos, 1980).

El mito se instala en el imaginario y en el relato aparecen imágenes, personajes, experiencias y enseñanzas de nuestros primeros *madres-padres*

"Nos dicen nuestros antepasados que la tierra representa más que nuestros padres,

porque en ella sembramos la milpa/.../ también nos dicen que el agua es la sangre de la tierra/.../ Los ancianos y principales saben que el agua, la vegetación, los animales y los dueños de los pueblos son hijos del cosmos; tienen cuerpo y sangre como cualquier ser vivo por ello los respetan y adoran" (testimonio de Miguel Martínez Sánchez, tzeltal de Cancuc, Conservación de la Naturaleza, 1991:76-77).

En los relatos, la memoria indígena hace constante referencia a lo sagrado, dando cuenta de su presencia. El *anh'el*, los *dueños*, los *negritos*, son entidades de la naturaleza como las cuevas o los ojos de agua, que *se manifiestan* sagrados, porque se muestra como algo diferente a lo profano. Desde la antropología de lo sagrado todo *aquello que se nos revela* son *hierofanías* (Eliade, 1983:18). En las sociedades tradicionales y comunidades en estrecha relación con la naturaleza, se vive en lo sagrado o en la intimidad de los objetos consagrados. La experiencia numinosa revive la noción antigua de respeto. La comunidad sabe que está rodeada de lugares sagrados y cada cruce de caminos, o recorrido en el monte amerita un acto de recogimiento, de rezo o de "pedir permiso" para cruzar.

La noción de cultivo

Cultivo es cultura, acción humana de revelación sagrada en el imaginario maya. El milpero y su maíz crecen juntos (Thompson, 1987), el hombre desarrolla formas de convivencia necesarias a la milpa, cultivándose. Las etapas de trabajo requieren de los valores que hará propios: dedicación, respeto, paciencia, silencio, son parte de los aprendizajes comunitarios. *El cultivo* es la representación mítica y sagrada del trabajo.

Saber cultivar es dominio del que supo enseñarse en las tareas necesarias a su identidad comunitaria. Llevar esos principios a la vida, es recurso de una memoria ética: *"la persona que posee cultura, no vale, mientras no aplique a la vida cotidiana y comparta esos saberes"*. Según un viejo Escribano del Consejo de Ancianos Chamula.

La milpa se vive como un sistema de representación de la memoria primordial. El *tatik* Antonio Girón de la comunidad de *Tzajalch'en*, define su vida cotidiana y su persona en la acción del trabajo: *Yax atejon swenta kuxinel*: trabajo para vivir.

La *persona de cultivo* es en *comunidad* y en interacción armónica con su medio, En el acto, está la memoria ética del que *cultiva* en un *ejercicio dialéctico* que hace de la *praxis* cultivo de sí, y de la tarea, pensamiento y memoria, trama de una experiencia que es extiende en el espacio de significación comunitaria. En la milpa se ejercitan las *tareas* (unidad de medida en "brazadas" de un terreno destinado a cultivar o desmalezar) en donde se intensifica la acción que *me constituye* persona de cultivo. En la vida cotidiana que se comparte, se divide el trabajo, la acción define el reparto y las funciones. Se divide en tiempos y espacios para el niño, la mujer y el hombre. El desempeño *connota*, atribuyendo calidad a la práctica de los valores que van renovándose, según el sentido *indio* que atribuye valor útil al acto. La acción (de cultivar) es en sí ejercicio (de valores) del respeto, de la paciencia, de la espera, el silencio. Son saberes éticos de los actos de cultivo y conforman la *sabiduría de la memoria tzeltal*.

La humanidad indígena se reconoce en una *ethos* estrechamente ligado a la memoria de los antepasados, en cuyos relatos las enseñanzas de los seres de la naturaleza, de la vida animal o vegetal, son persistentes. En el mundo mayatzeltal, atribuir *sentido a la vida*, es un ejercicio ético de memoria y de experiencias, donde la tolerancia y la paciencia son valores provenientes, por ejemplo, de *la espera* (que se abre entre ciclo y ciclo) de que algo sagrado acontezca. Se esperan “frutos”, tanto de la naturaleza humana, como de la vegetal.

La existencia se impregna de “fuerza vital” en la acción de cultivo de la madre tierra. El milpero maya “pide permiso” antes de cavar la tierra. Los mayores hacen una ceremonia de iniciación, antes de comenzar a preparar el terreno, antes de cosecha y después de la cosecha. Se marcan los cuatros puntos “del corral” y se hace un “hendidura” ceremonial en medio de la milpa en donde se prenden velas y *pom* (incienso) Se arrodillan milpero y rezador, en posición de recogimiento sagrado y rezan. A la madre tierra le dan “comida” y *poch*, “para que se contente”. Un ejemplo de la representación sagrada de la milpa y la madre tierra, queda en esta oración para los dioses del sur, de Belice :

“¡Oh Dios, madre mía, padre mío, Señor de las Colinas y de los Valles, Espíritu de los Bosques!, sed pacientes conmigo pues voy ahora a hacer lo que siempre he hecho. Ofrezco mi ofrenda para que sepáis que voy a turbar vuestra buena voluntad; mas sufrid todo, yo os lo pido. Voy a mancharos [esto es, a destruir vuestra belleza], voy a influir en vosotros, para que yo pueda vivir” (Thompson, 1990).

El sentido de respeto a la tierra se manifiesta además en toda forma de convivencia y de agradecimiento por los frutos recibidos de “la sagrada madre” en la cosecha. Nada se debe desperdiciar, nada se debe dañar ni alterar. El hombre que destruye, será castigado por los guardianes de la milpa.

Sobre el respeto en los tzeltales, los hombres mayores me explicaron:

“- Imaginar a dios, (se refiere al dios católico) no se sabe cómo, pero la sagrada madre tierra está ahí y se le adora. Si no tuviéramos a la madre tierra nadie podría vivir en este mundo, nadie podría comer, ni pensar. Todo lo que hace la persona lo hace sobre la tierra, hasta lo malo. Y ella aguanta todo, por eso merece respeto. Ella te presta la vida. La madre tierra es la madre de Todo, es la madre de las madres:¹ Me´ jalametik” (Juan Hernández).

A la mata de maíz se le mira crecer amorosamente, en la convivencia, el hombre se naturaliza y entabla una comunicación afectuosa con la planta, cada año, se siente conmovido al ver jilotear¹ a sus matitas, o antes, al observar que se asoma la puntita verde de la planta. El cuidado implica pasar un tiempo dedicado a desmalezar, y seleccionar las yerbas comestibles (*majfaz*, *matasano*, etc) que quitan nitrógeno a la tierra. El frijol es muy buen compañero del maíz porque le aporta nutrientes, oxigena la tierra; y es el alimento que ocupa el segundo lugar en importancia en la dieta del milpero y su familia. En el cultivo, el hombre lo convierte hermano de la mata de maíz y después que esta adquiere fuerza y su

tallo está grande, tira tres granos de frijol en tres puntos circulares alrededor de la planta. Y espera paciente que crezca alrededor del tronco que lo sostiene hasta la maduración. La milpa representa el espacio potencial de la nutrición. En el cultivo están implícitos los saberes del alimento de la memoria.

Y el fruto de ese acto amoroso entre el hombre y la madre tierra representada en la milpa, es, maíz el hijo:

“El maíz por su origen divino posee un papel que trasciende la función nutricional para instaurarse como emisario privilegiado del mensaje de los dioses” (Petrich, 1980).

La noción de respeto

“La madre tierra te presta la vida, si no la respetas, te viene el castigo,” dice el *tatik* Antonio Girón). *Ich' el ta muk'* es la manifestación del respeto como acción ética de la persona (que sabe) tomar en cuenta a los demás a lo sagrado y a todos los seres vivos.

Entre los tzeltales se manifiesta con una actitud reverente, cuidadosa y a menudo silenciosa, que deja ver consideración por el otro, a través del saludo. El saludo en Los Altos, “pone a la persona en su lugar y la reconoce en su espacio y tiempo” cada quien, sea niña, anciano, joven al ser saludado, es reconocido. El respeto a la madre tierra se expresa mediante una actitud ante la vida, a través del rezo y las palabras que “piden permiso”, para caminar sobre ella o antes de “herirla”, o cavar. La noción tiene un origen sagrado, y se manifiesta a todo lo que tiene vida en el mundo natural y en el cosmos. El respeto a la sagrada madre tierra y sus frutos está inscrito en la disposición de tomar lo necesario para alimentarse, o en el rezo de los tzeltales:

“Sagrado suelo, sagrada tierra, voy a usar tu faz, voy a tocar tu rostro, voy a cortar bejuco/.../ Perdón santa tierra pues todos los días me aguantas sobre tu faz /.../ voy a trabajar sobre ti, cuida mi cuerpo, cuida mi esencia, que con bien logre mi trabajo...”

Lek ya yak sbaj es el respeto que se manifiesta en la convivencia comunitaria.

La educación comunitaria hace del respeto el sentido que ordena las relaciones y la convivencia, es un valor tan importante que la persona que transgrede, pierde el respeto de los demás y su palabra pierde credibilidad. *El respeto* es uno de los valores que se enseñan tanto en la convivencia humana como con la naturaleza. En la convivencia se expresa de manera gestual, con el cuerpo el tono, la voz, los ojos, la inclinación. El silencio es otro recurso del respeto.

La noción de una memoria antigua

Los tzeltales de Tenejapa, y sus vecinos de Oxchuc, *no recuerdan* una palabra que nombre a la *memoria*:

“Para definir memoria, no tenemos un sola palabra, entonces si se quiere entender el sentido de la memoria entre nosotros, tenemos que ubicarnos en el contexto.” (Javier Jiménez Gómez, tzetal de Oxchuc, traductor de lenguas mayas)

Hemos visto cómo el contexto de esa memoria es la representación de comunidad en *jlumal*, mi pueblo y de *jts'umbaltik*, nuestro linaje o "forma de vivir".

Allí concurre un saber antiguo, en el presente. De las versiones pasadas, pude identificar inicialmente el siguiente orden de los tiempos de la memoria oral, que se revelan a la experiencia comunitaria. Son referentes de la memoria del corazón, de cómo "así llega a su corazón," ya *xjul ta ko'tan*. Al recordar se hace lugar de una memoria del corazón, *o'tanil*, donde también sucede el olvido o memoria que se pierde.

1. La memoria más antigua es la de nuestros madres-padres, *Me'tiktatik*. Nuestros antepasados viven en las cuevas de las montañas de Los Altos. Ellos son los *Creadores del mundo* y del hombre maya, que según el mito, fue hecho de la masa de maíz. Fue necesario desentrañar el mito para llegar a la semilla de la memoria.

La narrativa expone con una significativa variedad de recursos orales nociones entramadas en palabras y símbolos, claves de la memoria *tzelta'*:

"En los tiempos de nuestros primeros madres-padres, ellos se habían reunido para platicar sobre qué hacer con la falta de espacio para la gente, y entonces comenzaron a bailar, bailando, dijeron podemos hacer que se mueva la tierra, y así le hicieron bailaron y bailaron y fue que poco a poco que vieron cómo el espacio crecía y entonces le dijeron a los otros, ¡bailen! que el movimiento trae más espacio" (Relato de un Principal, de Tenejapa).

Desde entonces los pueblos de los Altos de Chiapas no han dejado de moverse, cada ritual o petición a las divinidades se acompaña de baile. Es un movimiento acompasado de oriente a occidente el ritmo va dando intensidad a la memoria del cuerpo, que se transforma durante el tiempo del rito, en mensajero del tiempo pasado. La memoria se manifiesta lentamente en el gesto concentrado en lo sagrado.

Tatik Nail Alonso Santis López, de Tenejapa

-"Para nosotros los tzeltales la vida es prestada y debemos reconocerlo con agradecimiento, ofrenda y rezo, siempre. El santo patrón lo dijo que es sólo por un tiempo; la madre tierra nos protege y a ella vamos a regresar." "El cuerpo cuando muere, se regenera porque da vida. Sólo los espíritus se traspasan, se van del cuerpo muerto a otro de la familia o del mismo linaje, en otra generación. Para las almas que se van de un cuerpo muerto, hay dos mundos a donde viajan:

-Los espíritus buenos se van a saquil balamilal (es el cosmos) y desde allá arriba velan para que todo esté en armonía en el mundo.

Los malos espíritus se van al Yetal balamilal o inframundo; esa es la raíz del mundo.

Nuestro mundo está regido por dos principales divinidades del cosmos, que son *Chultatik*, "Padre Sol" y *Chulmetik*, "Madre Luna". Y acá en medio de nuestro pueblo la divinidad principal es la sagrada madre-tierra, *Metik Kaxail*, en ella nos reconocemos, *Mi Madre-Mi-Cuerpo*. Mi pueblo ve en la tierra su madre porque "de ahí comemos". También se la llama "mi trece madre", mi trece madre-cuerpo"

(En los rezos se habla de mis doce azucenas, mis doce ofrendas):

Tz'unwane, sembrador del cielo, es el que cuida todo y las plantas se van a quejar con él, si alguien las maltrata.

Entre la madre tierra y el cielo, viven otros *personajes*, los cerros, *huitz*. A los cerros los reconocemos también como *tatik*. Uno de los mayores es *Tatik Tzontehuitz*. A ellos los cuidan los *Dueños*, o *An'hel*. La divinidad mayor en *Chichaltontik*, donde vive *Antun* es *Tatik Mamal Chichalton*, el monte *Señor de Piedras Espinudas*. En la cueva del cerro sagrado, dice la historia que vivió *Jalametik*, la virgen en la cueva entonces había mucho agua y ahí vivían los patos. (De *Antun Kejton Lam* de *Chichaltontik*, paraje de Tenejapa)

Tatik Anh'el

Es el Dios de la Lluvia y Señor de las Montañas, según la memoria del *tatik* Antonio de *Tzajalch'en*. Y guardián de todo lo existente en el monte, en los cerros. Vive en las cuevas y a veces se sale a pasear. En una ocasión:

"...fue tragado por un cocodrilo. Entonces vio pasar a un gato de monte y *Anh'el* lo llamó: el animal se acercó y él le pidió que fuera a traer a su hija y que llevara algunas prendas como algodón.

El gato montés se fue a la cueva y no encontró nada más que una rana y regresó con el *tatik Anh'el* a decírselo. El le dijo que esa rana era su hija y era a ella a quien debía hablar. Regresa nuevamente el gato de monte a la cueva y llamó a la rana por su nombre: *X' anton'*. Ella respondió y el gato de monte llevó a la rana con su padre.

Tatik Anh'el le pide al gato que se esconda y meta la cabeza debajo de la tierra.

-No debes alzar el rostro para mirar, le advirtió.

Pero el gato de monte sentía mucha curiosidad por ver lo que iba a hacer y no obedeció.

Vio cómo el *Tatik Anh'el* hizo un movimiento hacia arriba aventando el algodón y entonces se formaron las nubes, hizo otro movimiento con un segundo elemento (que *Antun* olvidó) y se formó el trueno. El gato de monte sólo oyó el ruido y sintió cómo era lanzado lejos por el impacto. En ese instante el cocodrilo arrojó fuera de sus fauces al *Tatik Anh'el*, por el destello del trueno. El *tatik* llamó al gato montés pero estaba aturdido y no reaccionaba. Entonces llamó a un mosquito y lo envía a sacarle sangre. El mosquito vio que sí estaba vivo, pero no pudo sacarle sangre. Entonces envía al tábano a sacarle sangre.

Una vez reanimado el gato montés, va hacia el *Tatik Anh'el* para ayudarlo, lo envolvió con *t'z'eman*, "siempre-vivas" para curarlo con las flores.

La historia sigue con el deseo del gato montés de hacer de la hija del *Anh'el*, su esposa, este se la concede pero a *Wax* (gato) no le gusta la vida de trabajo de los hombres y prefiere merodear por los montes, buscando zarza...

2. *Antigua Mam Mechuntik es la memoria de los primeros hombres*. Eran hombres-monos, malos envidiosos. La hembra de esos hombres-monos no puede preñarse y le tiene envidia a la mujer. Aun sucede que algunos monos vienen de tiempos remotos, a robarle el feto del vientre de alguna mujer *tzeltal*, para ponerlo en su cuerpo de mona. Sólo cuando el niño trae un *ch'ulel* o espíritu fuerte, se puede salvar.

3. *Los tiempos del diluvio y de los hombres gigantes*. Entonces la humanidad era belicosa, y no había paz entre la gente. Dios los castigó con el diluvio:

Te namej k'ax pulemal: "Hace muchos años todo se inundó nuestros antepasados empezaron a llorar cuando creció el agua sobre todo; se pusieron tristes y se murieron... Cuando pasó la inundación, se salvaron algunos animales como los toros, caballos, monos, venado, todos esos que hoy existen.

Entonces la gente de los antepasados sufrieron bastante. Otro de los sufrimientos, es el terremoto; y entonces todos se murieron" (Antonio Méndez Gómez).

En aquel tiempo el mundo de los tzeltales estaba gobernado por Kanantik, dios del mal. Los hombres de entonces eran gigantes. De esos hombres gigantes aún quedan sus huesos en la cueva del paraje de Chichaltontik.

"En una ocasión mis hermanitas estaban jugando y vieron unos enormes huesos. Eran de piernas largas, de hombres gigantes. Los tomaron para jugar con ellos y los dejaron afuera de la cueva, a la luz del día. Ellas no sabían que eran los huesos de nuestros antepasados y los dejaron abandonados. Cuando llegaron a la casa y contaron de los huesos, mi padre las regañó y las mandaron a regresarlos a su lugar, pero ya no estaban, parece que se habían desintegrado" (de la memoria de Antún Kojton)

El tiempo del diluvio, coincide con la llegada de san Ildefonso, santo patrón de Tenejapa. Su historia reúne una diversa gama de recursos cosmogónicos:

"El bastón del señor Alonso apareció en el cerro de Matzam y fue por medio de un sueño de un anciano. El anciano soñó que apareció una mujer ángel en el cerro y le dijo:

- Le suplico a usted decirme si el señor Alonso dejó su bastón parado en un cerro...

El anciano preguntó ¿por qué abandonó su bastón?

La mujer ángel contestó que lo dejó cuando pasó por este lugar porque estuvo buscando tierra donde vivir.

El anciano replicó: ¿Cómo le vamos a hacer con el bastón del señor Alonso?

El señor Alonso me pidió que se lo mande a donde queda el centro de su ombligo, que es el centro de nuestro pueblo, dijo la mujer ángel.

_ El anciano volvió a preguntar ¿por dónde queda el centro del ombligo de nuestro pueblo?

La mujer contestó: "El centro del pueblo queda en el lugar llamado Kotolté."

Mientras platicaban apareció de pronto un señor mestizo, también ángel " Y le dijo a la mujer: "Señora, vine a preguntar por el bastón del señor Alonso, del que ustedes estaban platicando.

La mujer ángel contestó: Señor mestizo le voy a suplicar, el bastón del señor Alonso no debe llevarlo porque es de sus hijos...

El mestizo y el anciano contestaron: Es verdad, nosotros no vamos a utilizar el bastón de San Alonso, todos sus hijos tienen que pasar a cuidarlo".

Cuando el anciano despertó de su sueño se puso muy triste. Pensaba ¿qué significa mi sueño? Mejor me voy a contarle a los señores con poderes espirituales, ellos sabrán lo que significa mi sueño...

- Y les dijo: "Señores mandé llamar a ustedes porque sé que tienen poderes para adivinar lo que me ha pasado. Me sucedió anoche una gran tristeza, soñé a una mujer ángel que tenía cuerpo y vestía traje largo y blanco; tenía forma de mestiza y me preguntó por el bastón del señor Alonso.

Los señores con poder espiritual contestaron que su sueño significa que verdaderamente el santo patrón quiere que sus hijos cuiden de su bastón y así había soñado también uno de ellos.

- Entonces quiere que nosotros le cuidemos como dijo la mujer ángel, "quiere que el bastón se conserve en el centro de nuestro pueblo".

Pero los poderosos señores se pusieron tristes porque no sabían a quién iban a pedir el bastón...

Al día siguiente el anciano volvió a soñar esta vez con un mestizo que le dijo: Mira señor yo vivo en una cima donde queda el centro del ombligo de nuestro pueblo y el bastón perdido lo cuida un ángel en Xvhikjá (lugar donde aparece el agua) pero después nos dijeron que nosotros debemos cuidar aquí en el centro del pueblo y que buscáramos dónde guardarlo" (De la memoria oral de Tenejapa, 1992).

4. De la memoria de creación de nuestro pueblo

Después del tiempo del diluvio, viene la etapa de creación de los pueblos, al menos Tenejapa se instala primero en *Pocolum* "Pueblo Nuevo" y luego el santo patrón pide que la iglesia se instale en el lugar actual, porque en el primer sitio, había demasiadas hormigas y mucho calor y eso no le gustó al santo.

El árbol de origen

En tiempos pasados el pueblo de *Pocolum* había perdido su lugar de origen y sin tierra todos empezaron a morir, pero entonces hubo un grupo de familias que buscó un lugar dónde refugiarse y encontraron un árbol protector. Debajo de su follaje ellos armaron su hogar y allí vivieron por largo tiempo hasta que uno de ellos quiso combatir el frío y se le ocurrió prender fuego y se durmió. El fuego quemó el único árbol que era el hogar de su pequeño pueblo.

5. Los tiempos en que el Santo Patrón llega a construir el pueblo y la iglesia, son también "los tiempos de los negritos":

6. La memoria de "los negritos" cuenta de personajes de una memoria colonial. Según Favre, fueron los esclavos africanos de los españoles. Una de sus tareas fue la de capataces e iban a las comunidades en busca de indios como fuerza de trabajo. En la obra, los negros usaban chicote y azotaban (a los antepasados de los tzeltales) en la espalda desnuda, para obligarlos de trabajar más rápido. Según la memoria oral, "San Ildefonso hacía silbar el chicote en el aire" y con ese chasquito, las enormes piedras de la iglesia, se iban amontonando una sobre la otra, hasta terminar de construir el edificio.

La memoria de los *negritos* atormentó la vida de la gente hasta hace poco, con historias de raptos de niños y mujeres, o quejas de las familias por que llegaban a quitarles la comida.

Se trata de una memoria mítica donde lo rememorado es dicho, cuento, "nuestra memoria pasada", que conforma un *logos comunitario* de referentes de origen. Esencia de una trama que recupera la memoria de la narrativa, del imaginario y los sueños, claves que aportan elementos a un *saber de las cosas*. La memoria del mundo oral de los Altos de Chiapas en general y de Tenejapa en particular,

resurge en redes de saberes cotidianos y sagrados que connotan²⁶ y atribuyen *sentido*, a la identidad. A través de la convivencia suceden situaciones orales de consenso referidas al *ethos* del pueblo, y expresadas en la memoria del *costumbre*. Esta modalidad compartida tiene en la definición de Halbwachs, una interpretación de la memoria como producto social de creación colectiva que toma de la experiencia, los referentes orales donde,

“nuestros recuerdos son respuestas al mundo exterior, y en este sentido es el mundo exterior (comunitario) el que nos hace comprender lo que realmente somos” (Halbwachs, 1925).

La trama del relato oral es tema de construcción e interpretación de la memoria contemporánea y del imaginario colectivo. El *universo semántico oral* retoma entramados de memoria y experiencias que se manifiestan en prácticas cotidianas de cultivo. El proceso es de retorno a la memoria y a los valores de la vida local. Se trata de ejercicios de atribución de sentido, como por ejemplo, en la experiencia de la milpa, donde, *en el acto me cultivo y antropomorfizo* a la milpa, atribuyéndole emociones y valores humanos. La tarea diaria a la que ellos le dedican toda la vida, connota la experiencia y el saber de un pueblo que *cultiva la memoria*. Al cultivar la persona se *enseña* en valores como la paciencia, la espera y la dedicación. Se *ciñe* al tiempo solar, de la naturaleza y el orden cósmico. En la tarea se *enseña* en el respeto, *lek ya yak sbaj* en su más profunda acepción: respeto a la vida y a la muerte como ciclo de renacimiento.

La rutina del hombre y la mujer sigue el orden de los tiempos de la naturaleza. Cada día de su vida se encamina a la milpa con su morral y machete. La tarea le ocupa la mayor parte de las horas de sol. Mientras en silencio desmaleza y separa *matitas* silvestres comestibles. Su cuerpo es la herramienta y la memoria vegetal. Ahí están puestos todos sus sentidos. Los tiempos de la tierra son los tiempos del maíz.

La persona en estrecha compenetración con el orden natural desarrolla una percepción cósmica y vegetal. Mientras se *enseña* a descifrar los mensajes de ese circuito de energía. entabla finalmente una amorosa convivencia con la madre tierra, con la milpa, con el cafetal. Se incorpora a la nueva memoria comunitaria el reconocimiento del cafetal como “nuestro padre”

-¿Por qué es “nuestro padre”?

-Porque también nos da de comer.

El *kape'* ha sido resignificado en la memoria actual como un (nuevo) símbolo de cultivo. Desde la década de los sesenta se introduce en Los Altos y comienza a formar parte del ámbito del trabajo y las prácticas culturales del mundo oral.

La memoria del milpero *antropofeminiza* a la milpa, la carga de subjetividad, de emociones: “está triste o está contenta mi milpa” En largas jornadas diarias a través del trabajo se cultiva el afecto y los valores que reconocen una memoria sagrada de respeto por la semilla que *nos dio la vida*.

²⁶ “A diferencia de la denotación, que representa la parte estable común a todos los locutores, la connotación reenvía a la singularidad de las experiencias individuales, lo que quiere decir que esta se constituye en una relación socialmente caracterizada donde los receptores ponen en juego la diversidad de sus instrumentos de apropiación simbólica” (Bourdieu, ¿Qué significa hablar? 1985).

La milpa es una noción que impregna todo de sentido. Resuelve no sólo la necesidad de alimentación básica de la familia. En el acto de cultivar se conserva pacientemente y en silencio, la metáfora esencial de la memoria de resistencia.

Memoria colectiva

La memoria colectiva es *uno de los emergentes de la dinámica social*, de acuerdo a Blanco, 1997, porque recurre a esa dinámica histórica en la que todos crean de manera conjunta, marcos de referencia para orientarse en el mundo que les rodea:

"La memoria colectiva es una de las consecuencias de la capacidad humana para la interacción y la comunicación y desde ahí, para la construcción de lo social" (Blanco, 1997:97).

Y la experiencia es una de las claves más ricas de esa memoria para los pueblos: *Una mañana, irrumpió en el cielo de Tzajalch'en, paraje alejado de la zona de conflicto, "un pájaro de metal."* La comunidad se trastorna, las mujeres corren y gritan los niños las siguen; el helicóptero pasa rasando, se ve su color verde olivo; hace un círculo sube y vuelve a rodear el centro de las casitas. ¿Qué es eso? Preguntan a gritos las mujeres: el único hombre que ha visto antes un helicóptero, es Benancio. El joven camina al centro del círculo humano y les explica:

"Es como un pájaro de fierro, pero no es un pájaro, tiene una máquina potente y puede volar, sirve para llevar gente, lejos".

Luego regresa a su casa. Esa información traspasa el círculo humano de ese mediodía y al día siguiente toda la comunidad, sabe que existen máquinas que vuelan y llevan muy rápido a la gente. Pero esta máquina como es del ejército, tal vez lleva armas, comentaron algunos hombres.

¿Y para qué trae armas? se pregunta la memoria colectiva. El *tatik* responde:

-¡No se sabe!

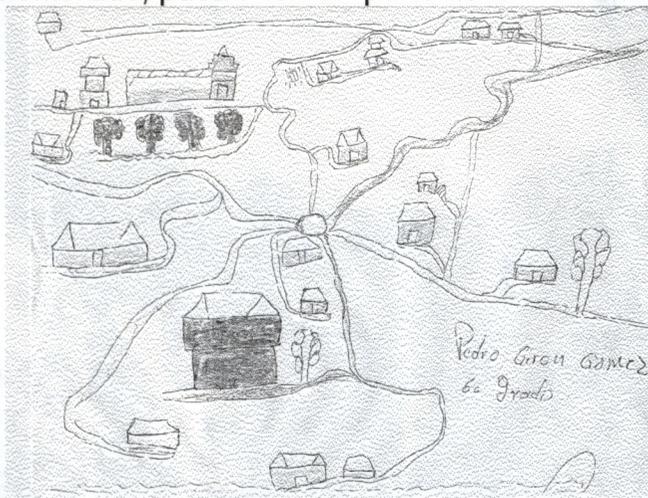
Después habrá otros días de aviones y helicópteros, registrados en la memoria de un niño de la escuela de *Tzajalch'en* que interpreto más adelante.

Saber indígena

La mayor parte del *saber indígena* viene de la experiencia y las prácticas comunitarias. Y otro tanto surge de una memoria remota. Los saberes se acuñan en *la memoria de todos* durante largas trayectorias de consenso, de recorridos simbólicos, imaginarios y reales que constituye al cuerpo y el espíritu de la memoria de saberes indios. Se trata de un saber que se reconoce en el acto y la manifestación de un *saber-ser*, a través del ejercicio del *saber-hacer* y del *saber-convivir*. Para saber es necesario contar con habilidades y disposiciones, así como actitudes desarrolladas en la costumbre. *Saber-cuidar* a la naturaleza, por ejemplo, es tarea no sólo humana, también compete a los *anh'el* o *dueños*, vigías del orden natural de la vida en la tierra.

En esa trayectoria de aprendizaje y prácticas, *el saber indígena* compromete el *saber enseñarse* y la experiencia. La dinámica de intercambio de saberes, forma parte de una pedagogía comunitaria inspirada en los estilos orales de sistematización de sus prácticas y saberes locales compartidos, que se expresan fundamentalmente en las nociones primordiales de *cultivo* y *respeto* que dan sentido al aprendizaje indígena.

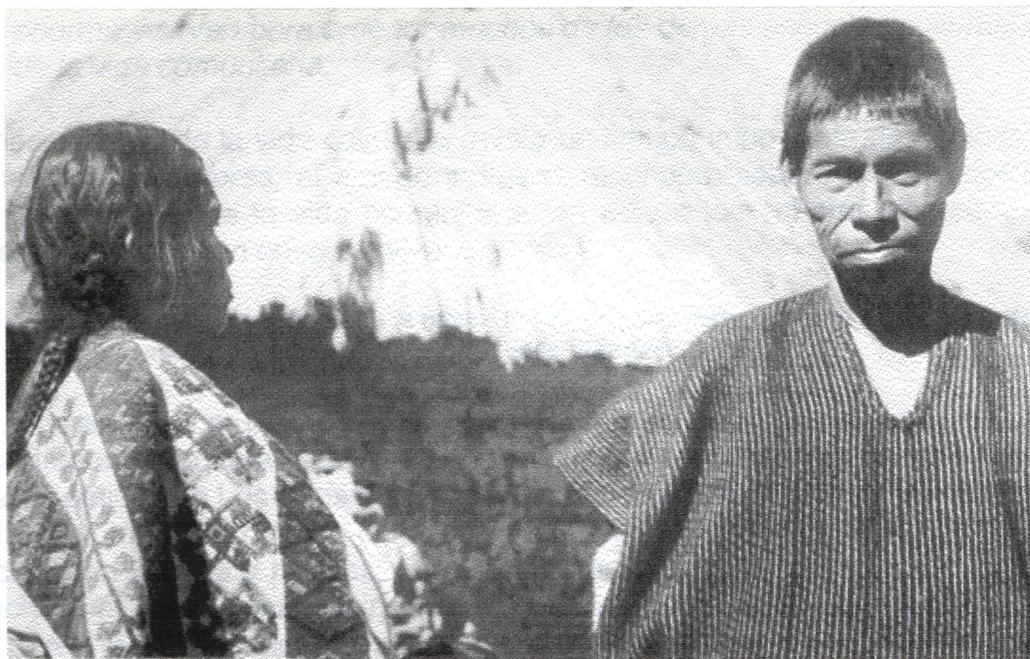
En el mundo oral, el habitar y convivir con el mundo natural, vegetal y animal, da sentido en forma amplia; tanto al espíritu, como a las emociones la persona en esa convivencia "se enseña" espacio significándolo al nombrarlo y reconocerlo parte de su historia. Lo nombrado, pasa a formar parte de la memoria de todos.



En la memoria de Pedro Girón Gómez, resalta uno de los conceptos cosmogónicos constitutivos de la memoria del espacio, me refiero a la representación del centro, ombligo, principio ordenador de *nuestro mundo*, de la vida. Desde el centro surge la comunicación y se extienden las *claves de la memoria*. Es un punto que físicamente no existe, es un lugar de referencia de la memoria mítica. Es una señal que orienta, organiza la memoria del espacio y sus redes de comunicación. Cada "vereda" conduce a una experiencia, a un concepto o referencia oral. Son vías hacia el lugar de los otros linajes, al monte (que no aparece) Los lugares sagrados son referentes clave, que se repiten en casi todos los dibujos, en la memoria de "la ermita" o "el templo" (las religiones protestantes llegan a la zona en los tiempos de Villa-Rojas, entre los años cuarenta-cincuenta). Los árboles míticos, son otro referente persistente, para Pedro Girón, por ejemplo, son cuatro los pilares de su memoria, los árboles cosmogónicos. Saber es *re-conocer*, ya *jna'* tiene una connotación semejante a la acción de revelar (conocimiento) que sucede a través del sueño y forma parte de los procesos de la memoria oral que hace de la memoria pasada, *re-conocimiento*:

"En el mundo podemos reconocer lo que llevamos en nosotros. *Reconocer* significa propiamente conocer desde el comienzo. El reconocimiento viene a ser un conocimiento de una manifestación externa, de cuya existencia ya se sabía en el interior o de la que ya se toma conciencia mediante un acto de conocimiento sabiéndose formado ya antes en el inconsciente " (Lurker, 1992:24).

La persona y su mirada, recorren atribuyendo *sentido* al habitar, al percibir y convivir con el mundo natural y animal. Se da sentido al espacio significándolo, haciéndolo memoria. Recordar, significa activar esas imágenes, en un esfuerzo rememorativo sostenido y concentrado en claves de la memoria como "el costumbre."



El cuerpo y la mirada de la mujer se dirigen hacia el hogar que es atrás, de donde vienen y en donde se ejercitan las prácticas y los saberes antiguos. *Saber* en la cultura oral, es más que un ejercicio de experiencia, viene cargado de memoria y se representa en actos y prácticas en las formas comunitarias de *ideación recreativa del pasado*. Toda la diversidad de formas orales comunitarias expresan *sentido* y memoria a las prácticas y a la identidad. La persona de cultura oral se vale de múltiples expresiones y estilos orales. En las culturas verbomotoras, las vías de acción y las actitudes hacia distintos asuntos dependen mucho más del uso efectivo del gesto, de los signos y símbolos y sus representaciones.

Mientras la comunicación oral une a la gente en grupos, se viven aprendizajes comunitarios que refuerzan el sentido colectivo de la experiencia en el contexto de esas formas culturales. Las prácticas culturales orales preservan el saber dándole lugar y simbolizaciones reconocidas. El gesto y los ritmos, asociaciones y el uso son los elementos semánticos de significación y memoria. El *saber cotidiano* da cuenta de los conocimientos que la persona integra y de aquellos que circulan en su mundo de vida y que según la manera propia de comprender e interpretar, se adecuan en *saber ser y hacer* con sentido común.

La transmisión de conocimientos y habilidades se hacen en la misma convivencia, los niños “se enseñan” jugando en los espacios del trabajo comunitario. Jugando, ayudan a los padres y poco a poco se integran al trabajo productivo. En la memoria personal de un maestro tzotzil esto sucede porque:

“...existe un complejo de saberes asociados con el mantenimiento del hogar y la familia que es dominio de las mujeres, y otro asociado con la producción agropecuaria, controlado principalmente por los hombres. /...Los saberes asociados con la producción agrícola tienen un peso

enorme y sirven para ordenar muchos de los demás aspectos culturales de la vida comunitaria. ²⁷

La observación de la vida cotidiana revela un tiempo importante de dedicación al trabajo y a las labores; el mundo indígena reconoce “saber” en todo dominio y conocimiento útil de la vida comunitaria, en donde los saberes sagrados y los saberes éticos, *están* en la convivencia.

“El saber comunitario consolida el modo de ser y formar parte, siempre estrechamente ligado a la acción y a la práctica de los sujetos” (Martinic, 1987).

Los saberes en el mundo oral, son actos de la memoria que reproducen el tejido semántico en la cultura, acervo de conocimientos comunitarios. Aunque entre los saberes étnicos de Los Altos de Chiapas existe una gran similitud, hay diferencias en “la costumbre,” en el uso del medio y las representaciones rituales y sociales, así como en valores y normas; por ejemplo, en el mundo chamula la mujer tiene derecho a la tierra y sus vecinos de Tenejapa, le niegan a sus mujeres e hijas, ese derecho. No abundan los casos de agresión, pero sí se sucede que los hombres de la familia, expulsan o agreden a una mujer sola que trabaje para ella, la milpa de herencia patrilínea. A través del sentido común y el aprendizaje comunitario la persona se apropia de los saberes necesarios al mundo del cual forma parte. Para la comunidad se trata de un saber compartido que se organiza como recurso inmediato, cuyo valor de uso tiene reconocimiento colectivo en las prácticas, las relaciones, los modos de interpretación de las experiencias étnicas. La memoria de conocimientos tradicionales se mantiene activa a través del sistema de referencias y saberes, los cuales mantienen viva la cultura.

¿Cómo se conserva el hilo de la memoria oral, los saberes? ¿cómo se resiste ante una modernidad que violenta e ignora el sentido de esa cultura? Los recursos son diversos; hilando símbolos, en signos ocultos. Haciendo recóndito el pensamiento, los saberes. Ocultando vestigios en las cuevas, eliminando el sentido de apariencia para transmutarlo en silencio o resignificando en la representación. Hay una palabra ladina que me resulta miserable. Es una de las palabras de estigma que nombra al *indio*²⁸ cuando “pretende hacerse pasar” por no-indio, los ladinos lo llaman “revestido.” La resistencia indígena ha *re-vestido* la memoria con una nueva apariencia sin perder la identidad. Hoy las formas locales de acumulación de memoria y saberes, revelan una adaptación creativa. Hubo un tiempo colonial, que se arraigó en el inconsciente y la memoria de la persona *india* quien hizo de la resistencia, uno de los recursos del olvido, que se revela hoy en

²⁷ (1996, Informe final: Diagnóstico de la realidad Educativa de los Pueblos Indígenas de los Altos de Chiapas, México). Centro de Estudios México-Centroamérica de la Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas (CESMECA-UNICAHC) Universidad Autónoma de Chiapas (UNACH) San Cristóbal de las Casas, Chiapas-México. Fundación Rigoberta Menchú Tum UNESCO y los Países Bajos.

²⁸ La etnografía de conversaciones con *coletos* de San Cristóbal de las Casas y ladinos de Tenejapa, me ha permitido interpretar la mentalidad racista en las relaciones con *el otro*, que desarrollo más adelante.

memoria de saberes de nuestros antepasados.

Ese fundamento mnemotécnico del pensamiento y la expresión oral, abre camino a la comprensión de las culturas orales. La experiencia y las prácticas revelan siempre un origen y sentido propio, que se reconoce en una conciencia de resguardo, de frontera; de identidad referida a esa memoria arraigada: "Yo sin tierra no soy" me dice una mujer tzeltal, que al manifestarse *Yo*, se reconoce, se percibe *memoria de tierra*, y en ese elemento, su existencia adquiere sentido, vida. Siendo persona en comunidad (de memoria) La expresión de ese sentir, es pensamiento en ejercicio de conciencia e identidad. Reconociéndose persona de la tierra, se constituye en el ejercicio representacional de esa memoria. A través de la convivencia y las prácticas de cultivo de la tierra, se revela la existencia y manifiesta una identidad ligada a la madre tierra.

En el mundo oral *recordar* implica conocimiento

Snael es a la memoria tzeltal una forma de conocer y de recordar, "pero no se trata de recordar simplemente, sino de recordar con la cabeza y el corazón." (Juan Hernández) lo que hace en la memoria la experiencia de conocimiento. Según el contexto, *snael*, es recordar memoria en el *k o'tan*, corazón. La raíz *sna* define también a la casa, que trae a la memoria el sentido de matriz o centro, casa del recuerdo (de la memoria). Para recordar en la comunicación oral, se necesita a un interlocutor, ya que el pensamiento se comparte, está vinculado a la convivencia de la memoria comunitaria. El relato compartido hace de la creación de los recuerdos una trama tejida en *ya anel* rehaciendo historias, al narrar en redes ordenadas en símbolos de ciertas cualidades duraderas, (Radley, 1992) que sostienen nuestra identidad.

Los campesinos en América Latina, usan el verbo "recordar" como "revelar" o quitar del sueño." Y se le atribuye una *memoria de conocimiento* que viene a través del sueño. Se dice "recordar" para despertar; y se despierta de un sueño que *ha recordado* una memoria pasada, tal vez un conocimiento mítico o un saber necesario.

Ya spas, es aprender de la memoria *haciendo*

Haciendo la persona se enseña. "*Haciendo*" es modo oral de preservar el hilo de la memoria. El acto trae y revela memoria en la que el actor y sus observadores, (silenciosos) son interlocutores del gesto que observan. Durante el tiempo que permanecen observando, aprenden. *Ya spas* es un ejercicio dialéctico y comunitario de transmisión. Mientras el anciano o la anciana *hacen*, alrededor circularán aprendices que observan en silencio, los actos orales de la memoria.



El *tatik* Juan López Jiménez, vive en la Cañada Chica, hacia el occidente de la cabecera de Tenejapa. A los 107 años aun cultiva su milpa y al concluir la jornada, se sienta en el patio a tejer. El tejido no es sólo atributo de las mujeres; los ancianos también comparten una memoria de tejidos. El *tatik* se enseñó a hilar el *chojak'*²⁹ o morral para cargar sus elotes. En el acto y el gesto se enseña la técnica, pero además la paciencia y la espera. El anciano fue curandero en su juventud, pero la iglesia le exigió abandonar los saberes de sus mayores, por el catolicismo. El dice que su sabiduría "se le ha ido perdiendo en el corazón," *ch'ay ta ko'tan*, expresión oral que se refiere tanto a un procedimiento de acervo, propio de la memoria comunitaria y un *ejercicio de olvido*. *Perder en el corazón es una experiencia de olvido*, en este caso semejante a las estrategias de resistencia india, que puede llevar a una posterior situación de rememoración, si se crean condiciones de conciencia propicias a los procesos de sentido oral. Las habilidades del *tatik* ponen en evidencia cómo la memoria oral, se reconoce en las prácticas y el uso. Y adquiere sentido a través de un consenso de actos o saberes (como el reiterado ejemplo de la milpa) En la acción, se *hace camino al andar...* Para los ancianos, la memoria es representación en actos, ejercicio:

Si aprendiste una canción y sigues cantando, ahí aprendés la canción, si no sigues cantando, perdés la canción..." (Tatik Antonio Girón Luna).

La memoria como patrimonio compartido se activa *enseñándose* desde la infancia a través de la observación y la convivencia con el entorno; enseñándose a través de las prácticas, es como en la comunidad, se aprende, observando-haciendo. Y de esa forma:

"Cuando percibimos se ponen en juego referentes ideológicos que reproducen la realidad simbólicamente y la explican en nuestra mente, y la aplicamos en las distintas experiencias cotidianas para ordenarlas y transformarlas" (Vargas, 1998:37).

²⁹ El *chijak'* es una malla tejida. Cuando el *tatik* era joven, se hacía de yute, la fibra del maguey que antaño se llegó a cultivar en la zona para extraer materia prima de la economía doméstica.

La percepción del medio es un recurso de la memoria comunitaria en la que se enseña la infancia indígena captando su entorno, apropiándose de los fenómenos de la naturaleza. *Jugando* se agudiza el oído, se distingue el canto de los pájaros y se reconocen sus mensajes. La mirada sigue el movimiento del viento y de las nubes, dándoles un significado. A través de esa convivencia íntima con el entorno se desarrollan las destrezas y habilidades que propician los aprendizajes propios de la experiencia oral. Desde esta sencilla modalidad de percepción, se van armando sistemas de referencia cultural, taxonomías indias de clasificación y reconocimiento de la vida en su mundo, de atribución de valor al recurso. De esa forma la memoria comunitaria va constituyendo un mapa de significaciones orales, códigos y mensajes. Poco a poco la infancia ha sido una etapa de introducción a los saberes tradicionales. De relaciones de significado oral con nociones y valores constitutivos de la identidad, de una memoria del trabajo o del cultivo, de origen *antiguo*, sagrado, que *sabe* (desde la antigua memoria), relacionar o integrar nuevos saberes y tecnologías a sus prácticas culturales. El dominio adquirido del hábitat, permite desarrollar una memoria de los sentidos y de percepción de la vida animal, los fenómenos físicos y naturales, sin desperdicio. Las formas de elaboración y *re-creación* de la identidad se remiten constantemente a esas experiencias, en ellas encontramos contenidos orales, que están no sólo en la palabra hablada, se revela en imágenes y símbolos reales o imaginarios que constituyen el tejido oral. Estas trayectorias llevan a la colectividad oral a reconocerse comunidad de saberes, teniendo en la memoria, el acervo permanente de recursos, para la representación en los lugares cotidianos de *sna*, la casa, y en ella, principalmente en el fogón, el patio, la milpa, etc.

La importancia simbólica del *espacio como referente* es recurso del imaginario, y de una amplia gama de modos orales de representación de la identidad en el grupo. En los espacios de memoria local se atribuye significado a una memoria social en el mundo convivido, mediante una diversidad de experiencias y saberes. En este capítulo se ha observado el lugar simbólico de la comunidad, núcleo y lugar *per se*, de una memoria activa, que se representa en saberes y prácticas determinados por el sentido histórico local.

A través de la etnografía se han rastreado los procesos orales de la memoria comunitaria y hemos observado cómo se actualizan a través de la convivencia y en contacto con el entorno, donde la percepción juega un papel decisivo para el desarrollo de habilidades y destrezas de formas de memorización desde la infancia, a través de aprendizajes comunitarios acuñados y consensados por *la memoria de todos*.

BIBLIOGRAFÍA

- AUGE, Marc
 1996, *El sentido de los otros*, Paidós, España.
 1997, *La guerra de los sueños. Ejercicios de etno-ficción*, Gedisa, España.
 1998, *Las formas del olvido*, Gedisa, España.
- AVILES, Enrique
 1994, *Preguntar, hablar, escuchar. La dialoguicidad*, en *Oralidad y cultura*. ARGUETA y LICONA Coordinadores. Editores, Colectivo Memoria y vida cotidiana, CNCA, México.
- BARTOLOME, Miguel Alberto
 1997, *Capítulo 2. Gente de costumbre y gente de razón*, en *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*, SXXI, México.
- BARTOLOMÉ Y BARABAS
 1996 *La pluralidad en peligro*, INI. México.
- BECQUELIN-MONOD, Aurore
 1998, *De la piedra a la plegaria*, en BRETON y ARNAUD (Coordinadores), *Los mayas. La pasión por los antepasados, el deseo de perdurar*. Grijalbo, México.
- BERTRAND, Pierre
 1977, *El olvido revolución o muerte de la historia*, Siglo XXI, México.
- BILLIG, M.
 1992, *Memoria colectiva, ideología y la familia real británica* en: MIDDLETON y EDWARDS compiladores, *Memoria compartida. La naturaleza social del recuerdo y del olvido*, Paidós, España.
- BLANCO, Amalio
 1997, *Los afluentes del recuerdo: la memoria colectiva*, en *Claves de la memoria*, Trotta, España.
- BLOM, Franz, y OLIVER La Farge
 1927, *Tribes and Temples a Record of the Expedition to Middle America by the Tulane, University of Louisiana, USA*.
- BOLLEME, Genevieve
 1986, *El pueblo por escrito. Significados culturales de «lo popular»* CNCA-Grijalbo, México
- BOURDIEU, Pierre
 1985, *Qué significa hablar?*, Akal, España.
- BRAUDEL, Fernand
 1989, *La larga duración*. en *La Historia y las Ciencias Sociales*, Alianza editorial, México.
- BRUNER, Edward Y TURNER (edit.)
 1986, *The Anthropology of the experience*, University of Illinois, Press USA.
- CALLAME-GIRAULE, Genevieve
 1965, *Etnología y lenguaje. La palabra dogón*, Editorial Nacional, España.
- CASTILLO Rojas, Alma
 1994, *La tradición oral como medio de interpretación. Manipulación y sanción de otras manifestaciones culturales*, *Oralidad y cultura. La identidad, la memoria, lo estético y lo maravilloso*. ARGUETA y LICONA Coordinadores Colectivo Vida Cotidiana A.C. Ediciones, México.
- COLLI, Giorgio
 1996, *La representación*, en *Filosofía de la expresión*, Siruela, España.
- COLLIER, George A.
 1990, *Planos de interacción del mundo tzotzil*, CNCA, México.
- CHARTIER, Roger
 1995, *El mundo como representación*, en *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*, Gedisa, España.
- DARY, Claudia, ELÍAS, Sílvil y REYNA Violeta
 1998, *Estrategias de sobrevivencia campesina en ecosistemas frágiles. Los chortí en las laderas secas del oriente de Guatemala*, FLACSO, Guatemala.
- DE LA GARZA, Mercedes
 1990, *El sueño*, en *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*, UNAM, México.
 1996, *El sufrimiento en la religión nahuatl y maya*, *Religión y sufrimiento*, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México.

DURAND, Gilber

1999, *Ciencia histórica y mitología tradicional. Ciencia del hombre y tradición El nuevo espíritu antropológico*, Paidós Orientalia, España.

ELIADE, Mircea

1966, *Mitologías de la memoria y el olvido*, Estudios orientales, 2 Vol. I El COLMEX, México.

1972, *Tratado de historia de las religiones*, Biblioteca Era, México.

1983, *Lo sagrado y lo profano*, Labor, España.

1994, *Mito y realidad*, Labor, España.

FARRIS, Nancy

1985, *Recordando el futuro, anticipando el pasado: tiempo histórico y tiempo cósmico entre los mayas de Yucatán*, en *La memoria y el olvido*, Segundo Simposio de Historia de las mentalidades, INAH, México.

FELDMAN, Jerome

1994, en HEAU Lambert, Catherine *Aproximaciones a la oralidad en: Oralidad y cultura La identidad, la memoria, lo estético y lo maravilloso*, ARGUETA y LICONA (Coordinadores) Colectivo Vida Cotidiana A.C., Ediciones, México.

FERNANDEZ, Celia

1997, *Figuraciones de la memoria en la autobiografía*, Claves de la memoria, Trotta, España.

FONTECILLA, Ana

1999, *Los nuevos actores del ambientalismo en el medio rural mexicano 1. La emergencia de la ciudadanía y el problema de la representación*. Ponencia 1er Congreso Nacional de Educación Ambiental, SEMARNAP, Veracruz, México.

FRANCO, Víctor

1997, *Simbolismo y oralidad*, Alteridades 7, pp 61-65, UAM-X, México.

GADAMER, Hans-Georg

1998, *Estética y hermenéutica*, Tecnos, España.

GALINDO, Jesús

1994, *Expresión, memoria y reconstrucción reflexiva*, en (Argueta y Licona, Coordinadores) *Oralidad y cultura*, Colectivo Memoria y Vida Cotidiana AC., México.

GALLINIER

1990 *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomies*, UNAM CEMC INI, México.

GARAGALZA, Luis

1990, *La interpretación de los símbolos. Hermenéutica y lenguaje en la filosofía actual*, Anthropos, España.

GARCÍA DE LEON, Antonio

1996, *Atrás del espejo de la historia*, Cuauthémoc Velasco (coordinador) *Historia y testimonios orales*, INAH, México.

GARCÍA-RUIZ, Jesús

1991, *Historias de nuestra historia. La construcción social de las identificaciones en las sociedades mayas de Guatemala*, Iripaz, Guatemala.

GEERTZ, Clifford:

1989, *El antropólogo como autor*, Paidós, España.

1992, *La interpretación de la cultura*, Gedisa, España.

1994, *El sentido común como sistema cultural*, en *Conocimiento local*, Paidós, España.

GIRÓN HERNÁNDEZ, Pedro y otros s/fecha *Costumbres y tradiciones de Tenejapa*, No 1, Dirección General de Culturas Populares, CNCA, Chiapas, México.

GODOY, Jack

1997, *Representations and contradictions: Ambivalence towards images, theater, fiction, relics, and sexuality*, Oxford, Blackwells England.

1999, *Representaciones y contradicciones cognitivas. Representaciones y contradicciones La ambivalencia hacia las imágenes, el teatro, la ficción, las reliquias y la sexualidad*, Paidós, España.

GOLDING, 1987, 1997 en: MARINA, José Antonio

1997 *La memoria creadora*, en *Claves de la memoria*, Trotta, España.

GORZA, Piero

1998, *El dibujo, la voz y la tierra*, Anuario de estudios indígenas VII, IEI UNACH, México.

GOSSEN, Gary

1989 *Los chamulas en el mundo del sol*, CNCA INI, México.

- 1993, *Ser indio en una matriz euroafricana: reflexiones personales sobre la identidad tzotzil chamula*, en: *De palabra y obra en el nuevo mundo 3. La formación del otro*, Siglo XXI, México.
- GRUZINSKI
- 1993 *La colonización del imaginario*, FCE, México.
- GUITERAS, Calixta
- 1986, *Los peligros del alma Visión del mundo de un tzotzil*. FCE, México.
- HAVELOK, Eric
- 1978, *The Alfabetization of Homer Communications Arts in the Ancient World*, New York, Hasting House, Humanistic Studies in the Communication Arts, USA.
- JODELET, D.
- 1983, *Reflexions sur les traitement de la notion de representation sociale en psychologie sociale*, Actes de la Table ronde internationale sur le representation, Communication Information, France.
- 1986, *La representación social: fenómenos, conceptos y teoría*.
Psicología Social II en: MOSCOVICI, Paidós, España.
- JOUTARD, Philippe
- 1986, *Esas voces que nos vienen del pasado*, FCE, México.
- JUAREZ, Espinoza, Isabel
- 1995, *Soy tzeltal. Libros del rincón*, SEP, México.
- KURAMOCHI, (Coordinador)
- 1994, *Comprensión del pensamiento indígena a través de sus expresiones verbales*, Biblioteca Abya Yala, Ecuador.
- LE GOFF, Jacques
- 1991, *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*, Paidós, España.
- LEGROS, Monique
- 1995 *La expresión del pasado del nahuatl al castellano*, en *La memoria y el olvido*, Segundo Simposio de Historia de las mentalidades, INAH, México.
- LEVI-STRAUSS, Claude
- 1981, *la identidad (Seminario)* Ediciones, Petrel, España.
- 1993 *El pensamiento salvaje*, FCE, México.
- LOPEZ AUSTIN, Alfredo
- 1985, *La construcción de la memoria*, en: *La memoria y el olvido Segundo simposio de Historia de las mentalidades*, INAH, México.
- 1995 *La construcción de un modelo a partir de las concepciones indígenas actuales, Los tzotziles*, en *Tamoanchan y Tlalocan*, FCE, México.
- LURKER, Manfred
- 1992, *El mensaje de los símbolos. Mitos, culturas y religiones*, Herder, España.
- MAINGUENEAU, Dominique
- 1996, *El ethos y la voz de lo escrito. La palabra hablada*, revista Versión, N° 5, UAM-X, México.
- MACLAGAN, David
- 1989, *Mitos de creación*, Editorial Debate, España.
- MARCOS y EZLN
- 1999, *La guerra contra el olvido, la lucha por la memoria. La revuelta de la memoria*, CIACH, México.
- MARINA, José Antonio
- 1997, *La memoria creadora*, en *Claves de la memoria*, Trotta, España.
- MARTINIC, Sergio
- 1987, *Saber popular*, CIDE, Chile.
- MEDINA, Andrés
- 1991, *Tenejapa: familia y tradición de un pueblo tzeltal*, Gobierno del estado de Chiapas, Instituto chiapaneco de cultura, México.
- MENDEZ Guzmán, Diego
- 1996, *Relatos tzeltales de Tenejapa*, INI, México.
- MERLEAU-PONTY
- 1997, *El mundo percibido. Fenomenología de la percepción*, Península, España.
- MIDLTON y EDWARDS (editores)
- 1992, *Memoria compartida. La naturaleza social del recuerdo y el olvido*, Paidós, España.

- MORALES Bermúdez, Jesús
 1984, *On O't'ian Antigua palabra*, Narrativa chol, UAM-A, México.
 Memorial del tiempo o vía de las conversaciones, INBA, México.
- MOSCOVICI, Serge
 1984, *The phenomenon of social representations* Farr y Moscovici eds. Social representations, Cambridge University Press, USA.
 1986, *Psicología Social II Pensamiento y vida social* Psicología social y problemas sociales, Paidós, España.
- OLSON, TORRANCE
 1998, (Compiladores) *Cultura escrita y oralidad*, Gedisa, España.
- ONG, Walter
 1997, *Oralidad y escritura, tecnologías de la palabra*, FCE, México.
- ORR, Julian
 1990, *Compartiendo el conocimiento, celebrando la identidad: memoria comunitaria en la cultura de un servicio posventa*. MIDDLETON, Edwards: Memoria Compartida, Paidós, España.
- OTTO, Rudolf
 1996, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de dios*, Alianza editorial, España.
- PACHECO, Luis
 1981, Vol. XVI *El maíz entre los mayas*. Revista Guatemala Indígena, IIN, Ministerio de Educación, Guatemala.
- PELICCER, Dora
 1994, *Oralidad y escritura, lenguas indígenas en México durante la colonia*, XXII Mesa redonda de Antropología, México.
- PETRICH, Perla
 1980, *L'origine du mais, lecture de mythes mayas* *Memoire, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris*.
 1985 *La alimentación mocho Acto y palabra (estudio etnolingüístico)*, UNACH, México.
 1994, *Fronteras entre oralidad y escritura* Memorias XXII mesa redonda de Antropología, Chiapas CONACYT Sociedad Mexicana de Antropología, México.
- POL I URRUTIA
 1988, *Psicología del medio ambiente*, Colección 31, Oikos-tau, Barcelona, España.
- POPOL VUH
 1993, *El libro maya del albor de la vida y las glorias de dioses y reyes (Traducción)* TEDLOCK, Dennis, Editorial Diana, México.
- POTTER, Jonathan
 1998, *Etnometodología y análisis conversacional*, en *La representación de la realidad discurso, retórica y construcción social*. Temas de psicología, Paidós, España.
- PURY-TOUMI (de) Sybille
 1997 *De palabras y maravillas. Ensayo sobre la lengua y la cultura de los nahuas (Sierra Norte de Puebla)*, CNCA, México.
- RADLEY, Alan
 1992, *Artefactos, memoria y sentido del pasado*, en *Memoria compartida. La naturaleza social del recuerdo y el olvido (Compiladores)*, MIDDLETON y EDWARDS Paidós, España.
- RECINOS, Adrián (traducción e introducción)
 1980, *Memorial del Sololá. Anales de los caqchiqueles Título de los Señores de Totonicapan*, Piedra Santa, Guatemala.
- REIFLER, Victoria
 1992, *El Cristo indígena el rey nativo. El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas*, FCE, México.
- RELLA, Franco
 1992, *El silencio y las palabras*, Paidós, España.
- RIVERA, Ligia
 1994, *La transmisión del saber sagrado a través de la oralidad* (Argueta y Licona, Coordinadores), *Oralidad y cultura La identidad, la memoria, lo estético y lo maravilloso*, Colectivo memoria y vida cotidiana, A.C., Ediciones, México.
- RUIZ VARGAS, José María
 1995, *La memoria humana. Función y estructura*, Alianza, España.

RUZ, Mario Humberto

1985, Copanaguastla en el espejo. Un pueblo tzeltal en el Virreinato, UNAM, México.

1985, Vocabulario de la lengua tzeldal según la orden de Copanaguastla. Fray Domingo de Ara, UNAM, México.

1991, La flor de la noche, memorial del refugio, en: Breton y Arnaud (Coordinadores), Los Mayas, Grijalbo, México.

1998, La palabra, el gesto y la tinta Otras facetas de resistencia entre los mayas coloniales. Anuario de estudios indígenas VII, IEI, UNACH, México.

SITTON, MEHAFFY y DAVIS

1995, Un modelo para el trabajo de campo en la historia oral, en: Historia oral Una guía para profesores (y otras personas), FCE, México.

SLOCUM, Mariana

1965, Vocabulario castellano-tzeltal, Summer Institute of Linguistic, México.

THOMPSON, Eric

1987, Historia y religión de los mayas, S XXI Editores, México.

1992 Un comentario al Códice de Dresde Libro de Jeroglifos mayas, FCE, México.

THOMPSON Edward

1981, Miseria de lo filosofía, Crítica-Girjalbo, España.

TRIAS, Eugenio

1978, La memoria perdida de las cosas, Taurus, España.

TULVING

1984, Multiple learning and memory system, K.M.J. Lagerspetz and Niemi Eds. Psychology in the 90's, Amsterdam, Holand.

1985, How many memory systems are there? American Psychologist, 40 (385-388), USA .

TURNER Victor

1987, El proceso ritual, Taurus, España.

USHALMI, LORAUX, MOMMSEN, MILNER, VATTIMO

1988, Usos del olvido, Ediciones Nueva Visión, Argentina.

VANDYJ, Jean

1983, La ciencia del texto. Un enfoque multidisciplinario, Paidós, España.

VARGAS Melgarejo, Luz María

1998, Los colores lacandones: la percepción visual de un pueblo maya, INAH, México.

VASILACHIS, Irene

1999, Las acciones de privación de identidad en la representación social de los pobres. Un análisis sociológico y lingüístico, Revista Iberoamericana, *Discurso y sociedad*, Vol. 1, No. 1, Gedisa, Argentina.

VELA, David

1962, Valor histórico de los manuscritos indígenas, Guatemala Indígena, número 8, Vol II oct-dic No 4, Guatemala.

VILLA ROJAS, Alfonso

1990, Etnografía tzeltal de Chiapas. Modalidades de una cosmovisión prehispánica, Porrúa, México.